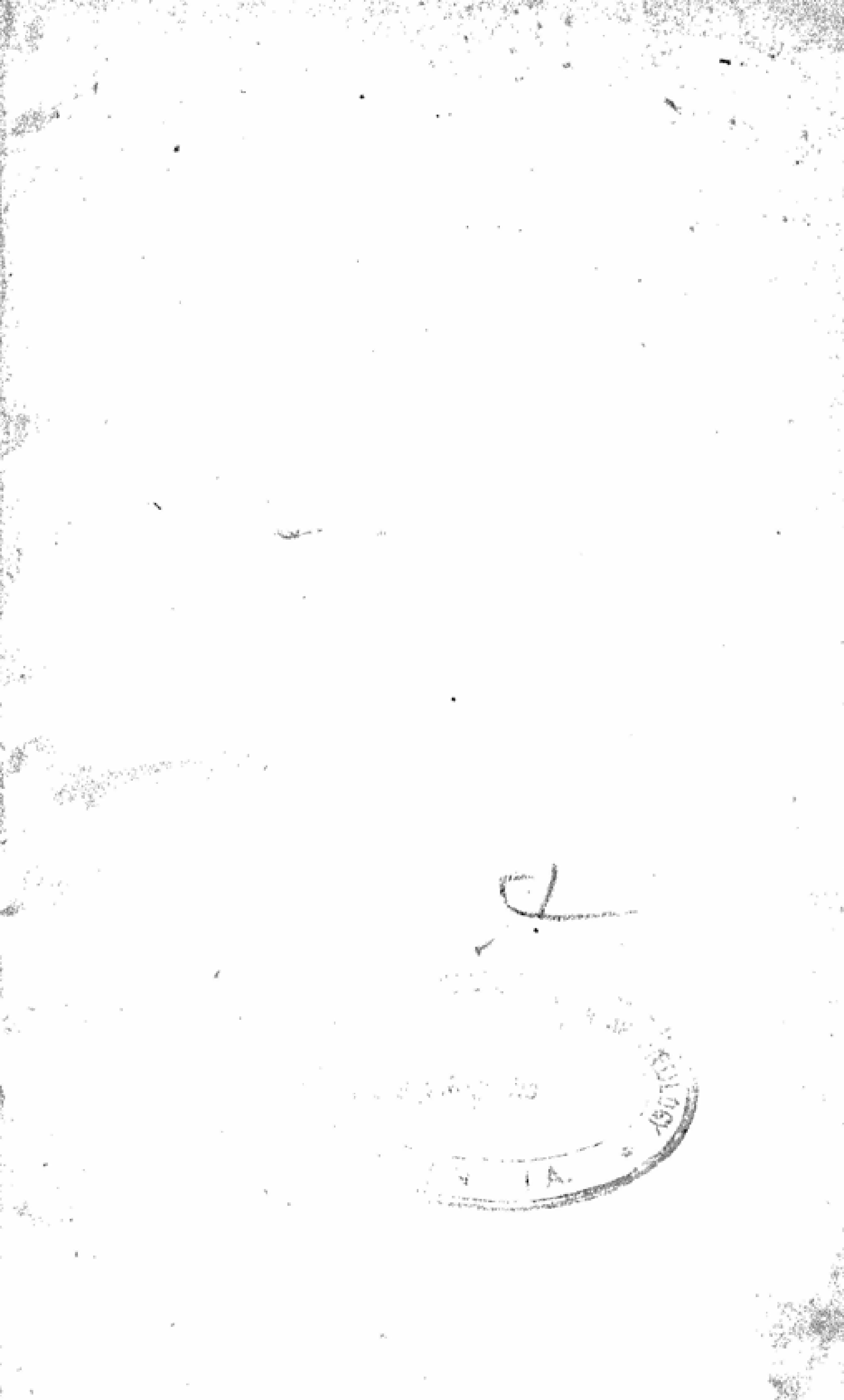


LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

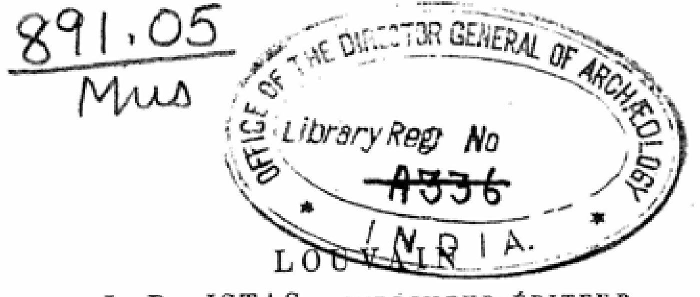
PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. VIII.



LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1907

ÉLÉMENTS CELTIQUES

DANS

les noms de personnes des inscriptions d'Espagne.

Dans ses *Monumenta Linguae Ibericae*, Hübner a rassemblé tous les noms propres des inscriptions latines de l'Espagne pour lesquels il soupçonnait une origine ibérique. A parcourir cette liste, on ne peut s'empêcher d'être frappé par l'apparence celtique d'un certain nombre de ces noms.

L'on sait, du reste, qu'il existe des divergences entre les philologues au sujet de l'importance de l'élément celtique en Espagne. Hübner (MLI intr. p. CXX) admet que les noms celtiques se sont conservés dans une aristocratie remontant au moins partiellement aux belliqueux envahisseurs venus de Gaule et qui auraient constitué dans le centre de l'Espagne un état de choses analogue à celui qui régnait dans les pays romans du moyen-âge où une aristocratie remontant aux conquérants germains conserva longtemps les noms propres teutoniques. M. d'Arbois de Jubainville (Les Celtes en Espagne. Rev. Celt. XIV p. 357 sqq., XV p. 1 sqq.) admet qu'une grande partie du centre de l'Espagne était soumise aux Celtes. Castulo et les Oretani seraient des régions celtiques. Les Vaccaei, les

Arevaci (avec Clunia) seraient aussi au moins partiellement des Celtes. S'appuyant sur le témoignage de Strabon, il croirait aussi à la présence de Celtes parmi les Berones, les Suessetani, les Autrigones, les habitants d'Uxama (= la très haute (?) cf. « Uxellodunum » en Gaule).

Il est, du reste, indéniable que le curieux document diplomatique d'Asturica (CIL. II, 2633) renferme des noms propres, qui pour la plupart ont un aspect celtique bien accusé.

M. Leite de Vasconcellos (Rev. celt. XXI. 3, p. 308) regarde également comme celtiques les noms *Togus*, *Endovellicus*, etc. qui se rencontrent plutôt en Lusitanie.

Il m'a semblé, dès lors, qu'il pourrait y avoir un certain intérêt à faire pour les noms de personnes des inscriptions hispaniques un relevé analogue à celui que M. Garofalo a opéré pour les noms géographiques celtiques de ce pays. (*Sui Celti nella penisola iberica*. Bol. R. Ac. Hist. Madrid. 34 p. 97. sqq.). L'examen méthodique de ces noms propres pourra amener à démontrer avec une certaine *probabilité* l'origine celtique de beaucoup d'entre eux ou du moins dans la plupart des cas à établir la possibilité d'expliquer par des radicaux celtiques et d'une manière très naturelle la signification de ces appellations barbares. Dans le cours de cet article, on s'est naturellement abstenu de mentionner le numéro de l'inscription où se rencontre le nom, lorsque celui-ci est consigné dans l'Index du supplément au *Vol. II du Corpus inscriptionum latinarum* (1). Quant aux substrats celtiques, ils sont donnés d'après l'*Altkeltischer Sprachschatz* de M. Holder et le dictionnaire de Whitley-Stokes, revu par M. Bezzenberger.

(1) Les numéros sans indication de tome se rapportent au CIL. II.

Ce qui, au premier coup d'œil, engage à entreprendre cette étude, c'est la nature évidemment celtique (1) d'un certain nombre de ces noms tels que *Caturis*, *Camalus*, *Ambatus*, *Retugenus*, *Boutius*, *Cloutius* correspondant aux noms gaulois *Caturix*, *Camulos*, *Ambactos*, *Rectugenos*, *Boudios*, etc., des superlatifs comme *Clutamus*, *Tongetamus*, *Loutamus*, *Pintamus Uxama*, peut-être *Medamus*, des noms formés avec des particules celtiques comme *Ambi-mogidus*, *Ambi-rodacus*, *Antu-bellicus*, *Endo-vellicus*,

(1) Un certain nombre d'archéologues tendent depuis quelques années à nier l'origine celtique de beaucoup de noms de lieux et de personnes nettement indo-européens de l'Europe méridionale ou occidentale. Ils croient en effet que les Celtes auraient été précédés en beaucoup de ces régions par les Ligures et c'est à ces peuplades très mal connues mais qui auraient parlé une langue indo-européenne, qu'ils préfèrent rapporter les noms en question.

Dans un récent article publié dans les *Mélanges d'Arbois de Jubainville* p. 236 sqq. M. Philipon revendique même l'origine indo-européenne des Ibères.

Il est donc évident que, pour les tenants de ces théories, je suis très mal fondé à rapporter un nom de personne aux langues celtiques parce qu'il renferme un radical indo-européen existant en proto-celte, attendu que ce radical peut avoir existé dans les soit-disant idiomes indo-européens des Ligures ou des Ibères. Je puis toutefois répondre que, dans cet article, je ne préjuge pas de questions ethniques et que dans la plupart des cas, je ne prétends pas établir en principe qu'un nom est celtique mais seulement qu'il trouve son explication toute naturelle dans le vocabulaire celtique, ce qui est une question de fait. Remarquons, en outre, que ce fait se produit si souvent et que le nombre des noms propres d'apparence indo-européenne qui ne s'expliquent pas par le vocabulaire celtique est si petit, qu'il faut si l'on admet l'hypothèse de ces savants, regarder le ligure, voire l'ibère comme une espèce de dialecte celtique. Je crois aussi que quand on peut montrer le caractère spécifiquement celtique d'un grand nombre de noms propres barbares des inscriptions hispaniques, l'hypothèse la plus naturelle est de ramener à la même origine d'autres noms figurant dans les mêmes inscriptions et qui se prêtent à une explication aisée par le celte, d'autant plus que rien n'est plus moins établi que les relations ethniques des Ligures et surtout des Ibères. Les arguments de M. Philipon pour prouver l'origine aryenne de ces derniers sont, en particulier, très peu convaincants.

An-dergus etc. ; l'usage fréquent des suffixes celtiques tels que le diminutif *-icus*, *-ico(n)* (*Docilico* : *Docilo* ; *Caricus* : *Carus* ; *Eturico* : *Urcico* ; *Caturicus* : *Caturo* ; *Vaelo* : *Vailico* ; *Cocus* : *Cocilicus*), ou *-ittus*, (*Atitta*), le patronymique *-genus* (*Retugenus*, *Cabruageni*, *Madicenus*), le suffixe *o(n)* répandu à profusion ; comme la présence de noms composés à la manière des noms celtes (et indo-européens) : *Pictelanceus* (à la forte lance), *Comnesc-iqum* (qui promet la victoire), *Acrosminus* (au haut héroïsme ?), *Caturis* (qui commande au combat), *Segovesos* (qui conduit à la victoire).

C'est ensuite la reproduction presque littérale, sous la forme légèrement latinisée des noms propres des inscriptions, de mots celtiques se rapportant à des catégories de sens fréquemment représentées dans l'onomatologie des divers peuples, tels que les noms de couleur : *Cantius* (*kantos* = *blanc*), *Melinus* (*melinos* = *jaune*), *Cocus*, *Cocilicus* (*kokkos* = *rouge*), des adjectifs exprimant des qualités physiques ou morales : *Coelia* (*koilos* = *maigre*), *Certus* (*kertos* = *court*), *Cambarus* (*kambos* = *courbé*), *Mailo*, (*mailos* = *chauve*), *Andergus* (*an-dergos* = *aveugle*), *Samilus* (*samalos* = ὁμαλός), *Seronus* (*seros* = *long*), *Mago* (*magon* = *grand*), *Caenius* (*kainis* = *beau, aimable*), *Doveus* (*dovis* = *bon*), *Avillius* (*avillos* = *agréable*), *Magilo* (*maglos* = *noble*), des épithètes affectueuses : *Caranto* (*karantos* = *cher*), *Coemea* (*koimos* = *cher*), *Cilius* (*keilyos* = *ami*), des noms de rang : *Pintamus* (*qennotamos* = *premier*), *Tritius* (*tritiyos* = *troisième*), des sobriquets, surtout des noms d'animaux : *Crovus* (*krovos* = *corneille*), *Elanio* (*elanis* = *chevreuil*), *Broccus* (*brokkos* = *blaireau*), *Vaelo* (*vailos* = *loup*), *Veicius* (*veikos* = *corbeau*), etc. etc.

Si tant de noms propres des inscriptions d'Espagne

apparaissent clairement dès l'abord comme étant d'origine celtique, il est bien naturel de chercher à expliquer par la même voie les autres noms figurant côte à côte avec ceux-ci dans les mêmes inscriptions ou dans celles provenant des mêmes localités.

Evidemment dans un tel domaine, la force convaincante des rapprochements est plus ou moins grande selon les cas. Alors que l'interprétation par l'ancien celte de beaucoup de noms propres paraîtra très vraisemblable, il se trouvera d'autres rapprochements plus hypothétiques n'offrant qu'une certaine possibilité.

Toutefois on ne pouvait négliger même ceux-ci parce que le degré de probabilité de chacun de ces rapprochements s'augmente par le grand nombre de ceux du même genre et leur analogie avec des cas semblables beaucoup plus certains. Ils offrent d'ailleurs de l'intérêt à titre documentaire. Comme il importe toutefois de ne pas mêler le probable ou très probable avec le simplement possible, j'ai pris soin de distinguer pour chaque catégorie de noms entre les rapprochements sérieux et les simples suggestions.

Pour éviter, d'autre part, d'interpréter arbitrairement par le celte tout nom propre où l'on pouvait à la rigueur retrouver un radical celtique de quelque signification qu'il fût, danger dans lequel tombent certains étymologistes, cette enquête prend comme point de départ non les noms propres eux-mêmes, mais des radicaux celtiques appartenant à certaines catégories de sens qu'il y avait lieu, *a priori*, de s'attendre à rencontrer dans les noms de personnes en général et dans ceux de l'Espagne en particulier (1).

(1) Cet article était déjà composé quand M. G. *Dottin* dans la Revue des *Etudes Anciennes* VII. 1. (1905) dressa une liste de radicaux rencontrés

* * *

A. Noms d'animaux.

A parcourir la liste des *nomina* et *cognomina* des inscriptions latines d'Espagne, on est frappé par le grand nombre de *noms d'animaux* qui s'y rencontrent : *Aper*, *Cervus*, *Lupus*, *Taurus*, *Ursus*, *Aquila*, *Capella*, *Lupercus*, *Musca*, *Pardus*, *Rana*, *Vitulus* (1) etc. etc.

Plusieurs de ces noms se rencontrent aussi en Italie mais non pas avec la même fréquence, si bien que leur abondance est un trait caractéristique de l'onomatologie hispanique, comme l'a remarqué Hübner (MLI. p. CXVI et CXXXIV).

Puisque les Espagnols avaient une prédilection pour les noms d'animaux, n'y a-t-il pas lieu de penser que celle-ci s'est manifestée aussi dans les noms indigènes ? On est donc tenté de chercher à retrouver dans ces derniers les mots celtiques désignant des animaux. Or, de fait, une telle enquête est des plus fécondes :

krovo- (corneille) : *Crovus*.
suf. *-io* : *Crovii*, *Crovia*.
suf. *-es-ico* : *Crovesica*.

---

dans les noms propres des anciens Celtes et qui peuvent être identifiés avec des termes conservés dans les dialectes celtiques modernes.

Toutefois cette liste, très insuffisante, ne comprend guère que des noms de la Gaule et de la Bretagne et l'étude présente sera de nature, je crois à la compléter utilement par un grand nombre de noms, en ce qui concerne l'Espagne (Des noms aussi évidemment celtiques que *Clutamus*, *Pintamus*, *Tritius*, *Ambatus*, etc. n'y figurent même pas). Traitant, du reste, de la péninsule ibérique en particulier, cette étude contribuera aussi à faire juger de l'importance de l'élément celtique dans l'Espagne pré-romaine.

(1) Cf. aussi l'Esp. *Lopez* = *Suppici* = *Lupici*.

suf. -*es* + *qum* avec svarabhakti } : *Corovesqum*.

— A côté de *krovo*, paraît avoir existé une forme *korbo-* (cf. Holder I. 1117 — a. h. all. *hraba-n*) d'où dérivent *Corbelius* qu'on trouve une fois en Espagne (2140) et de nombreux noms de la Gaule (1).

elani- (chevreuil, biche) : *Elanus*.
suf. *on* : *Elanio*.

brokko- (blaireau) : *Broccus*. (gaul. *Broccomagos*)
suf. *ino* : *Brocina*.
suf. *illo* : *Brocilla*.

vailo- (loup) suf. *on* : *Vaelo*.
suf. *ikon* : *Vailico* (= petit loup. Cf. goth. *Wulfila*).

luno- (mouton) : *Lunus*.

matu- (ours) (2) suf. *on* : *Mato*.
suf. *no* (?) : *Matuna*.
suf. *tion* (?) : *Metuttio* (Cf. le nom gaulois : *Matutio*).
+ radical *geno* : *Medugenus* (3) (Cf. le nom gaulois fréquent *Matugenus*).

eqo- (cheval) : suf. *aro* : *Eparus*.
(Cf. les n. gaul. *Epona*, *Ateporix*, *Eporedius*, etc.).
Cet exemple et plusieurs qui suivront, montrent que la gutturale labialisée a abouti à une labiale dans le dialecte celtique de l'Espagne comme en gaélique.

gabro (chèvre) : suf. *geno* : *Cabruageni*.
suf. *il* + *io* + *on* : *Cabrilio*.

---

(1) Pour le sens, qu'on compare le nom italique fréquent *Corvilius*, le vieux nom scandinave *Ibrabnaz* et le nom de femme espagnol *Corona* qui paraît bien reproduire le grec Κορώνη.

(2) D'après M. d'Arbois de Jubainville qui s'appuie sur l'irl. *math* et le cymr. *madawg* (renard).

(3) Holder préfère traduire *Medugenus* = *fils de l'hydromel* et regarde de même *Medubriga* comme signifiant *Metburg*. La comparaison si convaincante de *Metuttis* = *Matutio* m'engage toutefois à faire un même radical de *metu* et *matu* : *metu* = *matu*. Dès lors le rapprochement entre *Matugenus* et *Medugenus* s'impose presque. Le sens donné par *matu* est d'ailleurs plus vraisemblable que celui donné par *medu*.

suf. *eno* (?) et svarabhakti } : *Caburene.*

Dans ces noms, le radical celtique a été influencé par le voisinage du latin : *capra*, *Caper.*

Sur *c* pour *g* cf. Lat. Esp. II. § 6.

karvo- (cerf) : *Carvi.*

suf. *anko* et svarabhakti } : *Caravanca.*

suf. *ilo* (dimin) : { *Carbilus* — *b* pour *v* après consonne, cf. Lat. Esp. II. § 3.

damo- (bœuf) : *Dama.*

suf. *no* : *Damoni* (génitif).

mukku- (porc) suf. *ilon* : *Mocilo* CIL. V. 6042, nom porté par des légionnaires originaires, semble-t-il, de la péninsule ibérique. (*o* pour *u* cf. Lat. Esp. I § 7).

suf. *ulatus* : *Moculatus.* Ce dérivé est plus douteux.

La simplification des consonnes doubles est un phénomène orthographique très fréquent dans les inscriptions latines.

<p>orko- (porc) : suf. *ikon* : *Urcico.* (*u* pour *o* cf. Lat. Esp. I § 7).

suf. *al-io-ko-* (?) *Urcaliocus* (?) La chute de la labiale sourde initiale est un phénomène universel dans les idiomes celtiques.

<p>etro- (oiseau) : suf. *ikon* et svarabhakti } : *Eturico.*

veiko- (corbeau) : suf. *io* : *Veicius*, *Vecius.*

erbo- (bouc) : suf. *uto* ou *utto* (?) : *Erbutus.*

bou- (bœuf) suf. *alo* : *Bovalus.*

M. Holder compare *bovalo-* au skr. *gavala* (buffle).

suf. *ano* : *Bovana.*

suf. *ekyo* : *Bovecius*, *Bovegius.*

(Ce dernier dans CIL. III. 4227, épitaphe d'un légionnaire asturien).

belio- (corbeau) suf. *ako* : *Veliagun.*

Hübner y rattache aussi les noms espagnols modernes *Velea*, *Velasquez* (MLI. CXXXIV).

— L'échange entre *b* et *v* est un phénomène qui se

constate assez souvent dans les inscriptions latines. Cf. Lat. Esp. II § 3. Il en est de même de la transformation des consonnes sourdes intervocaliques en consonnes sonores. (Lat. Esp. II § 1).

tarvo- (taureau) suf. *ello* : *Tarbellus* (nom d'un Narbonnais 3876). C'est aussi le nom d'une peuplade d'Aquitaine. (*b* pour *v* comme dans *Carbilus de karvo*, cf. supra).
suf. *ikon* : *Taurico*.

ųr pour *rų* est un processus phonétique qui n'aurait rien de trop anormal. Du reste, une contamination avec le latin *taurus* est possible.

bukko- (bouc) : *Boccus*. (*o* pour *ŭ* cf. supra).
suf. *io* : *Buccius*.

Outre ces étymologies qui s'imposent presque, on peut encore dans le même ordre de signification, signaler quelques rapprochements moins évidents bien qu'encore assez vraisemblables.

ogno- (agneau) : *Onna* (EE. 4. 753).

La chute de la gutturale, première de groupe se constate dans plusieurs noms celtiques en Espagne, tels que *Retugenus* pour *Rectugenus*, *Mutius* de *muktos*, etc.

— Les noms *Acnon*, *Agno* permettent de se demander si à côté d'*ogno*, n'existait pas en celtique une forme parallèle : *agno* = lat. *agnus*, gr. ἀμνός. Cependant cf. infra s. v. *agno-*.

qerqā (coq) : *Perca*.
suf. *atus* et svarabhakti } : *Perecatus*.

Le second *q* aurait-il perdu son élément labial par dissimilation ? (cf. infra s. v. *qeqto-*).

* *lu(p)o-* (loup) : *Lovatus* à çôté de la forme latinisée : *Lupatus*. — Ce radical *lup-* se retrouve dans le lat. *lupus*, skr. *lopāça* (chacal), avest. *raopi* (espèce de chien), gr. ἀλώπηξ (?) arm. *αλuēs*. Avec le suffixe *-erno*, il a formé le substrat celtique *lu(p)erno-* (renard). Toutefois il est vraisemblable

que *lup-* existait en vieux celtique dans d'autres dérivés que *lu(p)erno*, par exemple dans notre *Lovatus*. M. Holder signale divers dérivés, soit-disant celtiques de cette racine, mais ils paraissent avoir été latinisés car ils renferment le *thème luppo : Luppiacus*, *Loppio*, etc.

marko- (cheval) : *Marcus*. Ce nom est généralement latin mais quand il apparaît dans des inscriptions ne renfermant que des noms indigènes, ce qui est parfois le cas en Espagne, il est assez naturel d'en faire un nom celtique appartenant à la catégorie des noms d'animaux.

(Cf. le n. gaul. *Marcomagos*, gall. *Marchvid*).

torko- (sanglier) : suf. *al-io* : *Turcalium* (1).

suf. *ino* : *Trocina*.

tarvo- (taureau). Outre les rapprochements indiqués ci-dessus, on peut se demander si *tarvo-* ne se retrouve pas dans : *Turavus* et peut-être dans *Turaius*, *Tureus*, *Turaucicus* avec réduction de la diphtongue *au* en *u* (?).

elaios (cygne) suf. *eso*, *is-ico* : *Elaesus*, *Elaisicum* (?).

barro- (éléphant) : *Barrus*.

suf. *itto*, *etto* (?) : { *Baritto* / *Bareta* }

Ce mot emprunté à une langue orientale par le latin a pu aussi passer en celtique. (?)

manno- (petit cheval) : *Mannus*.

(cf. Holder s. v.)

andera- (génisse) d'où l'anc. cymr. *enderic* (veau) vis-à-vis d'*Andergus*, nom qui signifie plutôt « aveugle ».

ago- (bouc) d'où l'on pourrait dériver : *Agavus*, *Agio*, *Agena*, *Agile*, *Agilio*.

B. Épithètes de couleurs.

Très fréquents sont les noms propres tirés de couleurs, tels que *Moreno*, *Blanco* en Espagne, *Lebrun*, *Leblanc*, *De Witte*, *Schwarz*, *Roth*, *Brown*, *White*, dans les diverses

(1) Pour le suffixe, qu'on compare *Urcaliocus* qui a à peu près le même sens.

langues modernes de l'Europe, *Flavus*, *Fulvius*, *Albius*, *Caesius*, dans l'onomatologie romaine. Ce genre de nom paraît aussi être bien représenté dans les inscriptions d'Espagne et cela tout autant parmi les noms d'origine romaine que parmi les noms barbares :

kanto- (blanc) : suf. *io : Cantius.*
(Cf. le n. gaul. *Cantosenus*, *Avi-cantus*, bret. *Eucant*).
suf. *i-ano : Cantianorum* (génitif ethnique).
suf. *ig-itano : Cantigitana.*
suf. *on-io : Cantonius.*
suf. *aber* (?) *: Cantaber.*
Comparez à la finale de ce dernier nom, celle du nom des *Artabri*, peuplade galicienne et peut-être le nom des *Iberi* et *Celtiberi*.

kokko- (rouge) *Cocus* (simplification de consonne double, cf. supra).
suf. *-il-iko : Cocilicus.*

vindo- (blanc) suf. *io : Vindius.*
(Cf. gaul. *Vindomagos*).
suf. *al-on : Vendalo.*
suf. *er-iko : Vendericus.*
Au sujet de e pour i, cf. Lat. Esp. I § 3.

aunio- (vert pâle) *Aunius.*

melino- (jaune) (de *meli* = miel) : *Melinus.*
De la même origine est, sans doute, aussi *Melite.*

<*p*>*erko-* (obscur) suf. *av-iko : Ercavica.*

dergo- (rouge) suf. *in-io-on : Dercinio.*
La présence d'une explosive sourde à la place d'une explosive sonore, après une autre consonne se constate plusieurs fois dans les noms barbares de l'Espagne. Cf. Lat. Esp. II. § 9.

argo-
argio- (blanc) :
- suf. *io* (?) : *Arcea*, *Arcius.*
- suf. *iso : Arcisus.*
- suf. *ailo-ilo : Argailo*, *Argilicus.*
- suf. *amo + no + iko : Argamonica.*
- suf. *on : Arco* (?).

albo- (blanc) d'où *Albeis* (Alpes) (?), *Albion.*
suf. *uro* : *Albura.*
suf. *ono* : *Albonus.*
suf. dimin. *iko* : *Albicus.*
} *Alebus* aurait-il la même origine ?

leto- (gris) (Cf. Holder s. v.).
suf. *nd-on* : *Letondo.*
suf. *nd-iko* : *Letondiqum.*
Plus incertaines sont les dérivations de :

viryo- (vert) suf. *ato* : *Viriatus.*

agno- (« feurig, hell ». Whitley-Stokes) suf. *on* : *Agno*, *Acnon* (Cf. Lat. Esp.).

uro- (vert) suf. *eius* : *Ureius.* Ce suffixe se rencontre plusieurs fois dans les noms barbares hispaniques.
suf. *avo* : *Uravus*, *Urauvus.*
suf. *amo* : *Uramus.*
suf. *alo-on* : *Uralo.*
suf. *uko*, *uk-io* : *Uruga*, *Urucius* (?).

bodio (jaune) : *Boddius.*

lat. *burrus* (rouge, roux) : *Burrus.*
suf. *-alus* : *Burralus.*

Le premier nom est porté par un Celte (Burrus Magilanis f.) ; le second est formé par le suffixe celtique *-alo.* Il est donc vraisemblable que ce mot *burrus* forme altérée de πυρρός (roux) avait pénétré dans les dialectes celtiques du Midi de l'Europe. Ce fait expliquerait le mot *burricus* (rosse, baudet, etc.), qui ne serait qu'un diminutif à la celtique (suf. *iko*) de ce mot *burrus* et rendrait exactement le fr. *roussin.*

C. Caractères physiques.

Non seulement la couleur des cheveux, des yeux ou du teint servait à désigner souvent les individus mais tout *caractère physique* pouvait être mis en relief dans les noms de personnes. C'est encore là un usage commun à beaucoup de peuples.

Aussi est-il justifié d'identifier les noms suivants avec des adjectifs celtiques désignant des qualités physiques ou se rapportant à diverses parties du corps :

koilo- (maigre) : suf. *io : Coelia*, *Quoelia.*

Ces noms peuvent toutefois aussi être rapportés à *koilā* (« omen ») cf. infra.

kerso- (gauche). *Ceresus* (avec svarabhakti).

Pour le sens, qu'on compare le nom latin : *Laevius.*

kerto- (court) : *Certus.*

suf. *i-ato : Cirtiatiss* (génitif ?)

i pour *ĕ* devant *r* est un phénomène assez fréquent, cf. Lat. Esp. I § 4. c.

longo- (long), suf. *io : Longius.*

suf. *ino : Loncinus.*

c pour *g* après consonne, cf. Lat. Esp. II § 9.

Ces noms peuvent aussi être romains, mais ils apparaissent souvent au milieu de noms barbares et la présence des dérivés suivants, évidemment barbares, induit à admettre aussi pour ceux-ci une origine celtique en beaucoup de cas.

suf. *amo : Longamus.*

suf. *ido-ko (?) : Longeidoqum.*

+ substantif *brica* (= briga, mot celtique, désignant un *bourg.*) : *Loncobricenses.*

A ces dérivés de *longo-*, j'aimerais de joindre le nom fréquent *Lancius* et celui de : la *gens Lanciqum*. *c* pour *g* ne fait aucune difficulté. On vient de le voir dans *Loncobricenses, Loncinus* et on constate le même fait dans *Dercinio (dergo-) Tancinus : Tanginus, Tongeta : Tonceta*, etc.

Quant à l'hésitation entre *a* et *o* devant nasale, elle est plus étonnante, mais elle n'est pas inadmissible puisqu'on trouve dans la même situation l'alternance entre *e* et *a* cf. *Amba(c)tus* = *embi* + *akto*, *Ambimogidus* : *embi* + *mogo-*, *Endovellicus* : *Antubellicus*, *Turennus* vis-à-vis de *toranno*, etc. (cf. infra). Ces variantes peuvent s'expliquer soit par *l'ablaut*, soit la production de voyelles nasales. Du reste, ce qui engage à admettre l'équivalence entre

longo- et *lango*, c'est l'existence de *Langobrega* à côté de *Longobriga*, *Langiacus* à côté de *Longiacus* et des noms celtiques : *Langobritae* (En Espagne, Plut Sert. 13), *Langodunum*, etc. à côté de *Longorectus*, *Longeidocum*, etc.

Le mot latin *lancea*, qu'on s'accorde à faire venir de l'Espagne signifierait donc : « la longue », épithète très naturelle pour une arme de cette sorte. Qu'on y compare le δολιχόσκιον ἔγχος des poésies homériques. La finale *ea* pour *ia* de ce mot est un fort argument en faveur de son origine hispanique, cf. Lat. Esp. I § 5. Si hypothétique que soit cette dérivation de mot *lancea*, elle me paraît préférable à celle proposée par Thurneysen qui rapporte ce terme à l'anc. irl. *lecim* (je lâche).

mailo (chauve) : *Maela*.
suf. *io : Maelius*, *Melia (e* pour *ae* cf. Lat. Esp. I § 14.).
suf. *on : Maelo*, *Maeilo*.
suf. *on-io : Maelonius*.

kaiko- (borgne) suf. on : *qaico*.
suf. *an-ko : Caecunqum*.
suf *iko : Ceccigum* (?)
Pour le sens, qu'on compare les noms romains : *Caecius*, *Caecilius*.

* *aqi*, *agilo* (obscur, aveugle), (cf. ir. *adaig* (nuit), lat. *aquilus*, n. pr. rom. en Espagne : *Aquilus*, *Aquilo*, *Aquilinus*.) : *Apilus*, *Apulus*, dim. *Apilicus*.

an-dergo- (aveugle) : *Andergus*. Dérivation plus probable que celle indiquée ci-dessus pour ce nom (s. v. *andero-)*.

kondo- (sens, esprit) suf. *iso : Condisa*
suf. *i-ano : Condianus*.
Préfixe négatif : *an* : suffixe *io* (1) { *Ancondei*, (tribu) (les insensés ?)
suf. *aro : Contarus*.
suf. *uko-io (?) : Contuci* (gén.) (?)
suf. *(i)vo* + *aio : Contivai* (génit.).
Dans ces trois derniers exemples, on a la sourde pour la sonore après consonne, comme dans beaucoup de noms cf. supra et infra.

(1) *eo* pour *io*, cf. Lat. Esp. I, § 5.

Pour le sens, cf. *Pellus*, etc., se rattachant à *qeislā* (esprit) (cf. infra).

mandu- (= * mn̥dhu) : *Mantua*, (qui réfléchit à, qui pense, etc.) d'après M. d'Arbois de Jubainville, (cf. Holder s. v.).

C'est encore un cas d'assourdissement de l'explosive après consonne.

maqali- (enfantin) de *maqo-* (fils) : *Mapalia*.

samo- (égal) suf. *io- Samius (Samiarius ?)*.

suf. *-aio- : Samaius*.

suf. *-ak-io : Samacia*.

samalo- (égal, tranquille, cf. gr. ὁμαλός) : *Samilus*.

skn̥to- (écaille) : suf. *illo : Scantilla*.

sero- (long) : suf. *ano : Seranus*, *Seranna*.

magōn- (grand) : *Mago*.

suf. *-tano : Magontana*.

suf. *i-ano : Magonianus*.

De la même racine est, sans doute, *Magenus*.

okro- (pointe) : suf. *ato-io : Ocratia* (la pointue ? l'élevée ?)

akro- (pointu, haut) d'où, sans doute, le dérivé :

* *akri-dho* (lat. *acerbus*, osk. *acrid)* : suf. *on : Acerdo*, (cf. Niedermann. IF. X. 231).

Pour le sens cf. le n. p. lat. *Acidus* 2353.

suf. *illo- : Acirtilla*.

(*t* pour *d*, cf. s. v. *longo-*, *dergo-*, *orget-*, etc.).

doklo- (frange, boucle de cheveux), suf. *-on : Docilo* (avec svarabhakti) (le petit bouclé ?).

korno- (corne), suf. *iko : Coronicum*.

suf. *ero : Coronerus*.

Dans tous ces noms, il y a svarabhakti d'après la règle ordinaire qui fait prendre à la voyelle épenthétique le timbre de la voyelle adjacente, (comparez spécialement *Corovesqum* de *krovo-* cf. supra).

suf. *ano : Cronanus*.

Ici, il y a métathèse, phénomène fréquent dans le groupe cons. + r + voy. ou cons. + r + voy. (cf. *Tirtalicus*, *Tritalicus*, *Trocina*, *torko-*, etc.).

kambo- (courbé) : suf. *avo-io : Cambavius.*
suf. *aro*, etc. : *Cambarus*, *Cambaricu(m)* (gens).
— A la même racine *kam*, se rapporte très probablement le n. propre fréquent en Espagne : *Camira*, qui est une formation analogue aux mots latins : *camur* (courbé) (cf. gr. καμάρα (voûte), av. *kamarā* (ceinture), et *cammarus* (homard, « animal recourbé »)). Le nom latin *Camur* se trouve aussi en Espagne (4970. 114).

* *m̥ldu-* (délicat) : *Maldua.* L'ir. *meld* remonte à la forme forte : *meldo-*, mais le thème *m̥ldu* est indo-européen comme le prouvent skr. *mṛdu*, gr. ἀμαλδύ-νω, a. sl. *mladŭ.*

manti- (= mn̥ti) : (grandeur, quantité), *Mantia* (= grande ?), (cf. ir. *met*, bret. *meñt*, franç. *maint.)*

lakko- (indolent), suf. *on : Lacon, Laco.* (Simplification de consonne double, cf. supra).
suf. *-ino : Lacinus.*
suf. *-aro : Lacares.*

Les étymologies suivantes, dans le même ordre d'idée, tout en offrant en plus d'un cas assez de vraisemblance, sont d'une nature beaucoup plus hypothétique.

mukto- (faible) suf. *io : Mutius.*
La chute de la gutturale, première de groupe se constate dans plusieurs cas, cf. supra s. v. *ogno-*.
Holder préfère rattacher ce nom à un thème, *muto-* qui signifierait « voix ». Cette dérivation donne un sens moins naturel.

sagro- (fort) : *Sarus.*
suf. *auk-io-on* : *Saraucio.*
Même remarque que ci-dessus.
Pour le suffixe cf. *Al-auc-ius* et peut-être *Aluquius.*

ando- (aveugle), de là peut-être *Andotus*, *Andaitia.*

kankā (branche, bâton) : suf. *io*, *iē (?) : Cancies.*
suf. *io-on* : *Cancio.*
suf. dim. *ilo : Cancilus.*
Ces noms sont, probablement, des sobriquets : « droit comme un bâton ».

Pour le sens, qu'on y compare le nom latin *Scipio.*

likkā (pierre), suf. *ino* : *Licinus.*

Ce nom, quoique fréquent en Italie, pourrait au moins en certains cas avoir une origine celtique. Cf. Holder s. v. suf. *ir-no* (?) *Licirnus.*

Pour le suffixe, cf. Zeuss. p. 827.

* *qraisa-* (gourmandise, a. ir. *croes* (gourmandise), *craes* (gloutonnerie). Forme assez hypothétique, cf. Holder s. v. *Praestamarci.*

suf. *io* : *Presia*, *Prasius* (= Praesius) (?).

suf. *on do* (cf. *Letondo* de *leto,* cf. supra) : *Praesondo.*

Ce nom se trouve dans une inscription barbare mal déchiffrée (738).

meino- (petit) : *Minatus.* *i* pour *ei* est normal dans une forme latinisée.

bodaro (sourd) : suf. *on* : *Bodero* (*e* pour *a* est embarassant. Serait-ce une altération due au voisinage de l'*r*, cas où *e* et *a* alternent souvent dans les dialectes les plus divers ?) *Vadaro* a peut-être la même origine. Quant à l'échange de *v* et *b* (cf. Lat. Esp. II, § 3.).

L'*a* dans la première syllabe pour *o* serait une assimilation vocalique, (cf. Lat. Esp. I. § 17).

seno- (vieux) suf. *i-ano* : *Saeniane.*

(Cf. le nom. gaul. *Cantosenus*, *Senocarus*).

superl. *senotamo-* (terme honorifique) : *Sintamo* CIL. II, 738, 739 dans une inscription barbare (celtique ?).

kaleto- (dur) : *Calaetus.* Pour *ae* au lieu d'*e* dans ces deux noms cf. Lat. Esp. I § 14.

(Cf. le n. gaul. *Caletos*, *Vassocaletos*).

arduo- (élevé) : *Ardunnis* (Cf. *Arduenna silva*).

qenno- (tête) : suf. *aro* + *io* : *Pinareus.*

Pour le sens cf. lat. *Capito*, *Capitatus.* *i* pour *e* devant *n* cf. Lat. Esp. I § 4.

talo- (front). Pour le sens, cf. lat. *Fronto*, *Frontonius.* Ce mot se retrouve peut-être dans *Talio* (suf. *io-on*), *Talavus* et *Talcvus* (suf. *vo*), *Tallicus* (suf. *iko*), *Talantea* (suf. *ant-io*) et peut-être dans *Talabarus* (??).

(cf. n. gaul. *Dumnotalus*, *Acrotalus*).

2

mongo- (crinière) : *Mancinus*. — Cas fort douteux. *anc* pour *ong* s'expliquerait ici comme dans *Lancius* vis-à-vis de *longo-* (cf. supra).

* *kruki*, *kroukā*, *krokenno-* (dos, bosse) suf. *uto* : *Corocuta* (= bossu ?).
(cf. gaul. *Pennocrucium* (montagne) ir. *croceim* (dos), *cruach* (bosse), etc.).

<p>*lāmā* (main) : suf. *eno* : *Lamenus* (à la forte main) (?) mais peut-être ce nom est-il parent de *Lama*, *Lamecum*, *Laminium*, noms de villes hispaniques. (ibériques ?)
cf. lat. *palma*, gr. παλάμη.

mr̥kto (bigarré) : *Martus*. (chute de la gutturale devant consonne, cf. supra).

D. Épithètes laudatives.

On sait combien sont fréquents chez les peuples les plus divers les noms laudatifs et éclatants. Il suffit de se rappeller combien de noms germaniques renferment les éléments *hloth*, *berht*, *adel*, etc., combien de noms grecs sont tirés des radicaux ἀριστο-, ἀγαθο-, φαν-, καλο-, εὐ-, etc. Il est donc normal de chercher aussi dans cette voie, l'explication des noms des Barbares de l'Espagne d'après les radicaux celtiques.

On trouve, tout d'abord, des dérivés évidemment celtiques du même radical (germ, * *hlūd*) qui apparaît dans *Clovis*, *Clotaire*, *Clodomir*, etc. C'est :

klouto , *kluto-* (illustre « inclytus ») suf. *io* : *Cloutius*, *Clotius*.
suf. *aio* : *Cloutaius*.
superlatifs : *Clutamus*, *Clutimo*.

On a ensuite :

kaini- (beau, aimable) : *Caenius*.
suf. *iko* (dimm.) : *Caenicus*.
suf. *on* (?) : *Caeno* (1).

(1) Cf. le n. propre latin *Caeso* vis-à-vis de *Caesius*.

suf. *ko-ieno* : *Caenicienus*.
répétition du radical : *Caeneccaeni*.

kadro- (distingué) : *Cadarus* (avec svarabhakti).
(cf. le n. gaul. *Belatucadros*). De la même racine *kad* « se distinguer » que M. Whitley-Stokes retrouve dans *Cassivellaunus*, etc., dérive probablement *Cadus* (thème *kado-*?) et son diminutif *Cadilla*.

viro- (héros) suf. *no* : *Vironus*. Cf. Garofalo R. celt. XXI. p. 200 sqq.
(cf. les n. gaul. *Viromanduos*, *Senoviros*, etc.).

rektu- (droit, noble) + *geno-* (naissance) : *Rectugenus* (de noble naissance) et *Retugenus*, même nom avec chute de la gutturale première de groupe comme ci-dessus (s. v. *sagro-*, etc.).

mati- (bon) + *-geno* : *Madicenus*. *d* pour *t* intervocalique cf. Lat. Esp. II § 1. — *g* pour *c* cf. ib. II § 9.

ouksamo- (très élevé, sublime) : *Uxama*, nom de personne dans 2907, 2854 et nom de ville dans les autres textes. La même racine avec suffixe *lo* se trouve, sans doute, dans le nom de ville gaulois : *Uxellodunum*.
(cf. F. Lot. dans Mel. Arbois Jub. p. 168, n. gaul. de lieu : *Oxima*, *Oxisama*).

dovi- (fort, bon) : suf. *io* : *Doveus* pour *Dovius* cf. Lat. Esp. I § 5.
suf. *de* : *Dovide*.
suf. *de-no* : *Dovidena*.
suf. *l-on* : *Dovilo*.
suf. *ro-on* (ou *ero*) : *Dovero*.
suf. *de-ro-on* : *Dovidero* et avec chute de *v* après voyelle labiale (cf. Lat. Esp. II § 2. B.) : *Doidero*, *Doiderus*.

Se rapportent vraisemblablement aussi à la même racine *dou*, *dū* (être fort) les noms suivants dérivés, sans doute, de

? *douto-* (fort) (ou *duto*) : suf. *io* : *Doutius*, *Dutius*.
suf. *aio* : *Dutaius*.
suf. *iko* (diminutif) : *Dotice*.

bolo- (fort) suf. *so* + *io* : *Bolosea*.

Pour le suffixe, qu'on compare *Caretosa* (cf. infra) tiré de *karato-*. De *abro-*, thème du même sens que *bolo-* on tire aussi *Abrosus* (cf. Holder s. v.).

suf. *-ano : Bolanus.*

abro- (fort) cf. got. *abra-*, etc. (Holder. s. v.) suf. *no : Abrunus*, sans doute pour *Abronus*, nom qu'on retrouve à Mayence et à Raveune (cf. Holder s. vv.).

avillo- (agréable) : suf. *io : Avillius.*

suf. *iko* (dimin.) : *Avellicus* (*e* pour *ĭ* cf. Lat. Esp. I § 3). — *Abilus* (= *Abillus* pour *Avillus* avec *b* pour *v* intervocalique cf. Lat. Esp. II § 3.) et son dérivé le génitif ethnique *Abliq(um)* et le nom de ville : *Avila* (?) se rapportent peut-être mais beaucoup plus douteusement à la même origine.

maglo- (noble) : suf. *on : Magilo* à moins que ce nom ne se rattache à *magulo* (esclave) cf. infra.

meido- (gloire) + *-ber : Meiduber* (= qui porte la gloire ?) — : Cf. le nom de ville de *Meidu-briga* CIL. 2. 760.

superlatif (?) : *Medamus.*

tonketā (fortune) : *Tongeta*, *Toceta* (chute de nasale Cf. Lat. Esp. II § 10).

superlatif : *Tongetamus.*

tongi- (destinée, fortune) (1) : *Tongius.*

On trouve en outre en Espagne les noms géographiques celtiques : *Tongobriga* (cf. gr. Νικαία), *Tongenabiacos*, qui d'après M. Leite de Vasconcellos serait tiré de *tongo* + ind. eur. *nabi* (fleuve) cf. *Navia*, *Nabis*).

koilā (« omen »,) : *Coela.*

suf. *io : Coelea*, *Quœlia*. (Cf. pourtant supra s. v. *koilo*).

suf. *i-ano : Coelianus.*

— Les noms propres *Caelius*, *Caelaon*, *Caelicus*, *Caelioniga* sont difficilement assimilables à ceux-ci malgré leur grande parenté de forme, à cause de la différence des diphtongues. Il est impossible de leur trouver pourtant un

---

(1) D'après M. d'Arbois de Jubainville reproduit par M. Holder, Alt. Spr. s. v. Tongius.

autre substrat celtique satisfaisant et d'autre part, l'emploi du suffixe *-icus* (dimin.) et la présence du nom de ville celtique : *Cailobriga* ne permet guère de douter que l'on ait affaire à des dérivés d'un mot celtique *kailo-*. Serait-ce une forme parallèle de *koilā*, le vocalisme des mots de cette famille étant encore assez mal connu ? D'une part ce vocalisme semble indiquer un *ablaut* : *ei*, *oi* (got. *hails*, gr. κοῖλυ = τὸ καλόν. Hés., a. sl. *cělŭ* (complet), de l'autre il montre la diphtongue *ai*, cf. lat. *caelebs*, parent de lett. *kails*, skr. *kevala-* (propre, seul, entier). — Le nom *Caela-on* tiré d'un thème *kailā* suggère surtout le rapprochement avec *koilā*, au point qu'on se demande si *ai* pour *oi* n'est pas ici une variante dialectale.

kelto-, *keltā-*. De nombreuses étymologies ont été proposées de ce nom. Elles sont rassemblées dans Holder p. 888. La plus probable est celle de Glück qui rapproche *keltā* du lat. *cel-sus*, lith. *kelta*, (élevé).

Ce nom est usité comme nom de peuple avec le suffixe *iko* pour une tribu du sud de la Lusitanie, les *Celtici*. Le simple *Celti*, désigne une localité près d'Hispalis, l'ancienne Séville.

On a, en outre, en Espagne l'ethnique : *Celtigun*, forme populaire pour *Celtigum* et le nom de personne *Celtius* (trois fois) ainsi que ses dérivés *Celtitanus* (une fois), *Celtica* (une fois), sans parler de *Celtiber*, usité parfois aussi comme nom de personne.

sunno- (brillant) : *Sunna*.

suf. *ua* : *Sunua*.

akro- (élevé) d'où le nom gaulois : *Acrotalos* (au front haut) se retrouve, avec le radical *semon-* (héros) dans *Acrosminus*, nom d'un évêque de Begastrum (Espagne). IHC. 406.

vesu- (digne) (d'où les n. gaul. *Bellovesus*, *Sigovesus*, *Visurix*).

suf. *alo* : *Visalus*. (*i* pour *e*, cf. Lat. Esp. I § 4 D. et comparez le n. gaul. *Visurix* de *vesu*).

Comme rapprochements plus hypothétiques, dans le même ordre de significations, on peut indiquer encore les suivants :

kouno- (beau) suf. *ido-ko : Couneidoqum* (ethnique).
suf. *i-anko : Couneancus.* (*e* pour *i* en hiatus, cf. Lat. Esp. I § 5).

vello- (meilleur) *suf. — no + io : Velaunis = Vellau-nius.*

vellavo- (id.) (Cf. Leite de Vasconcellos. Rev. Celt. XXI. 3. p. 308.) Cf. gaul. *Cassivellaunus*, *Vellaunodunum.* (*is* pour *ius* cf. supra s. v. *maglo-*).
+ suf. *-iko : Vellicus, Bellicus. b* pour *v* cf. Lat. Esp. II § 3.
+ préfixe celtique : *endo-* (1) *Endovellicus* (nom d'une divinité lusitanienne. — On trouve aussi *Antubellicus* qu'il faut peut-être identifier avec ce nom (?)

mati- (bon) : Outre *Madicenus* cf. supra, on a peut-être avec suf. *is + io : Matisius.*

togi- (agréable) : *Togius.* — Qu'on compare les noms gaulois : *Togimarus*, *Togirix*, *Togisonus* (au son agréable) etc.

meido- (gloire) : Outre *Meiduber* et *Medamus* (cf. supra), on a peut-être :
+ suf. *iko* : *Medicus* 4975 (ce n'est pas le mot latin).
+ suf. *ano + iko : Medanica.*
+ suf. *iko + io + avo (?) : Mediceavus.*
e pour *ei* comme *i* pour *ei* est une réduction normale de la diphtonge *ei* dans une forme latinisée.

lou-, *lovo-* (lumière) : *(gaël. goleu = lucidus* — Cf. gaul. *Lovocatus* « brillant au combat »).
superl. : *Loutamus.*
suf. *eso : Lovessus*, *Lobessus.* (*b* pour *v* cf. Lat. Esp. II § 3). suf. *es-io : Lovesius.*

√*louk* (briller) : cf. lat. *lucēre.*
suf. *erno : Lógirnus.* — Cf. ir. *locharn*, cf. lat. *lucerna,* corn. *lugarn*, (lumière, lampe).
Les noms *Logâs*, *Logias*, *Logius* se rapportent-ils à la même racine ?
suf. *io : Loucius.*
suf. *ino : Loucinus.*
suf. *(u)mo (?) -on : Lucumo.*

---

(1) *and* ou *ande*, cf. le n. gaul. *Andebremos*, *Anderetom.*

Qu'on compare à ces trois noms les substrats * *louko-* (blanc), *luko-* (clair), etc.
suf. *eso* + *io* : *Lovesius.*

Rac. *dek* d'où l'irl. *dech* (optimus), et qui se retrouve dans le latin *decus*, *doces*, gr. δέκομαι, δόκιμος.
Cette racine se trouve peut-être à la base des nombreux noms en *doc- : Docquiricus*, *Doccius*, qui se rencontrent souvent en Espagne et sont certainement d'origine celtique car ils se retrouvent dans tout l'Ouest de l'Europe *(Doccalus*, *Docco*, *Docius*, etc. cf. Holder, s. vv.)

qeistō (intelligere) d'où l'irl. *ciall* (intelligence), cymr. *pwyll*, corn. *gobulloc* (insensé), moy. bret. *pollot* (esprit) se retrouve peut-être (cf. Holder, s. v.) dans les noms ci-joints :
Pellus.
suf. *io : Pellius.*
suf. *ieio : Pellieius.*
suf. *iko : Pellicus.*

Rac. *arg* qui se retrouve dans *Arguna*, *Argentia*, etc. cf. Holder, s v. ou *org* (briller) existe peut-être avec divers suffixes dans *Argaelo*, *Argilicus* (dérivés d'un adjectif *argelo* (brillant) (?) et *Argemonica* (?).

dago- (bon) : (cf. les n. gaul. *Dagodubnus*, *Bitudaga*, etc).
suf. *ank* + *io (?) Dagencium* ethnique. — Rapprochement fort douteux.

E. Épithètes guerrières.

Parmi les épithètes élogieuses, on pouvait présumer que chez un peuple aussi guerrier que l'étaient les Celtes, celles se rapportant aux choses de la guerre devaient être particulièrement nombreuses. De fait, on peut en retrouver une assez grande quantité dans les noms propres de l'Espagne :

Kamulo- (Dieu de la guerre) : (cf. Whitley Stokes et Bezzenberger, p. 70). On en dérive les noms gaulois : *Camulorix*, *Camulognata*.

Ce nom se retrouve, sans doute, aussi dans : *Camalus*, nom extrêmement fréquent en Espagne.

a pour *ŭ* est une simple assimilation vocalique à l'*a* tonique comme il s'en est produit fréquemment en Espagne : Cf. Lat. Esp. I § 17.

— *Camalus* pourrait aussi être interprété comme signifiant « esclave, serviteur » de même que *kamulā* (d'où l'irl. *cumal*) signifiait « servante » en celtique. Ce nom serait alors le même que le latin *Camillus*.

katu- (combat) + *rig* (commandant) : *Caturis* forme identique au nom gaulois *Caturix* mais avec chute de la gutturale, première de groupe, phénomène constaté déjà plusieurs fois (cf. supra s. v. *rektu-*, etc.).

— Du même radical *katu-*, dérivent vraisemblablement aussi les noms suivants qui devaient, sans doute, avoir la signification du celte *katarnos* (brave). :

suf. *ro* + *iko : Caturicus.*

suf. *ro* + *on : Caturo.*

suf. *eno : Catuenus.*

boudi- (victoire) (ou *boudo-* cf. le n. de ville gaulois *Boudobriga) : Boutius*. Ce nom est bien connu en Gaule sous la forme *Boudius* (= *boudi-yo* « victorieux »). Il est impossible de séparer ces deux noms. Le *t* du nom espagnol n'est pas un cas absolument isolé (cf. Lat. Esp. II, § 9, et supra s. v. *Madicenus)* (1).

D'autres dérivés espagnols de *boudi* ont un *d* :

suf. *ko : Boddegun,* forme vulgaire d'un génitif ethnique pour *Bodiqum* ou *Boudiqum*. Qu'on compare le gaulois *Boudikos.*

suf. *ko* + *io : Bodecius (= Boudi-cius ?)*

suf. *no* ou *enno : Boudenna.*

suf. *ko* ou *ikko : Boudicca.* Cf. le n. gaul. *Boudicca.*

suf. *(e)ro-on : Bodero.*

suf. *on (?) : Bodon.*

(1) Il est digne de remarque que c'est une tendance bien marquée dans l'histoire de l'espagnol de prononcer des explosives sourdes après les diphtongues.

u ou *o* pour *ou* sont des réductions naturelles de la diphtongue *ou* dans les transcriptions latines.

— Quelques-uns de ces noms doivent peut-être être rapprochés du radical *bōdio* qu'on trouve dans les noms gaulois *Bodiocasses,* bret. *Butguoret*, etc., et qui signifie « jaune, bai ».

gallois *tangi-* (paix) : (d'un substrat *tanko-* d'après M. Holder (?))
suf. *no : Tanginus, Tancinus.*

Pour l'hésitation entre *g* et *c* surtout après *n*, cf. supra s. v. *longo.*

Il faut comparer à *Tancinus* pour le sens les nombreux noms germaniques où se trouve le radical de l'allemand *Friede* : *Frederic*, *Godefroid*, *Alfred*, *Sigefroid*, etc. et pour la forme et le sens : *Tancrih* (cf. Holder s. v. *tanko).*

sego- (victoire, force) + rac. *ved* (conduire) : *Secovesos* pour *Segovessos* avec *ss* pour *d* comme dans *Cassivellaunus* de la rac. *kad (cf.* supra s. v. *kadro).* Quant à *c* pour *g*, cf. supra s. v. *Madicenus*, etc.

Le génitif *Segovetis* se rapporte, certes, à une autre forme de ce même nom.

Du même radical on a encore :
suf. *eio* : *Segeius.*
suf. *i-amo* : *Segeamus.*
suf. *on* : *Sego.*
suf. *ilo* : *Segilus.*
suf. *l-io* : *Segolia.*
suf. *nt-io* : *Segontius* et le nom de ville *Segontia* d'où est issu l'ethnique *Segossoqum* pour *Segontioqum.*
suf. *-eno* : *Secenus*. *c* pour *g* comme supra dans *Secovesos.*
suf. *ero* : *Sigerus* — *i* pour *e* protonique cf. Lat. Esp. I, § 4. D.

— Ce radical *sego-* se trouve encore dans divers noms de ville de l'Espagne, outre *Segontia*, par exemple dans *Segobriga*, (= Siegburg), *Segisamo.*

Tous ces noms propres tirés du radical *sego-* rappellent les nombreux noms germaniques tels que *Siegfried*, *Siegelinde*, etc.

qegto- (fort)
+ *lankea* (lance)
(cf. supra s. v. *longo-*)
} *Pictelanceus*, composé possessif = « à la forte lance ».

Le second *q* a perdu l'élément labial, sans doute, à cause de sa position de première de groupe (cf. lat. *quinque* : *quinctus)*. A comparer *qegto* < *pikto*, à *qerqā* < *perka* (cf. *supra*), on pourrait aussi croire à une sorte de dissimilation (cf. lat. *quinque* < romain *cinque*).

Quelques-uns des noms cités dans la subdivision D pourraient aussi bien figurer ici car ils expriment une gloire qui devait être essentiellement militaire, tels sont, par exemple : *Vironus*, *Meiduber*, *Medamus*, *Acrosminus* et les dérivés de *tongi-*, *tonketā*; *kelto-*.

D'un caractère plus douteux mais dignes encore d'être mentionnées sont les dérivations suivantes se rapportant toujours aux choses de la guerre :

kesti- (lance) : (de la même racine que lat. *castro*, skr. *çastra)* se trouve peut-être dans *Cestius*, *Cestinus*, *Cestus*, qui seraient des formations tout à fait similaires à *Colgius*. *colg* (épée) (cf. infra).

gaiso- (trait) : d'où les noms celtiques : *Gaisorias*, *Gaisorix*, *Gaiso*, *Gaesatus*, etc.
suf. *aro* : *Caisaros*.

Ce nom est extrêmement commun en Espagne où il apparaît toujours pour désigner des Barbares. Il se décline comme un thème en *o*. Dès lors, faut-il admettre que ce soit une forme barbare du nom latin *Caesar* répandue parmi les indigènes, ou bien, se rappelant que le suffixe *aro* est fréquent dans les noms propres celtiques de la péninsule hispanique et que les indigènes de ce pays avaient une affection particulière pour la lance et aimaient à rappeler dans leurs noms leur arme favorite (cf. ci-dessus *Pictelanceus* et les dérivés de *kesti-*), ne vaut-il pas mieux regarder *Caisaros* comme un dérivé de *gaiso-* ? Le *g* pour *c* n'est pas une difficulté insurmontable

puisqu'on a plusieurs exemples de ce phénomène (cf. Lat. Esp. II, § 6 et *supra* les explications de *Madicenus*, *Loncobricensis*, etc.), et que dans ce cas-ci une contamination avec *Caesar* était fatale. L'étymologie populaire a produit inversément *Gallaeci* pour *Callaeci* sous l'influence de *Gallus*.

De *Caisaros*, on a aussi le dérivé *Caesardia*, qui est, sans doute, pour *Caesaria* (suffixe *io*, *ia* fréquent) puisque *di̯* et *i̯* se confondirent dès l'époque impériale (Cf. Lat. Esp. II).

lankia (lance) : *Lancius*, *Lanciqum*, cf. supra.

kobo- (victoire). De ce mot de sens analogue au radical si fécond *sego-* (cf. ci-dessus) on tire le nom gaulois *Cobnertus*. Je serai assez disposé à y rapporter l'ethnique espagnol : *Comenesciqum* qui serait un composé de *kobo* + *naskō* (je lie) et dont le sens aurait pu être : « qui lie, engage ou promet la victoire » (?). (Cf. irl. *arnascim* = je promets). On a vu plus haut divers composés de ce genre *(Segovesos*, *Caturix*, etc.) *Comenesciqum* serait évidemment issu de *Comnesciqum* par un phénomène très régulier de svarabhakti où la voyelle épenthétique prend le timbre de la tonique voisine, processus que nous avons constaté bien des fois. Quant à la réduction du groupe *labiale* + *n* à *mn*, c'est un phénomène phonétique assez fréquent (qu'on compare, par exemple, le latin *Samnium* pour *Sabnium*, *somnus* pour *sopnus*, etc.). Le radical celtique *obno-* (crainte) donne de même à côté de *Exobnus*, les noms *Exomnus* et l'a. irl. *oman* (crainte) où il y a même svarabhakti.

rad. *org* (tuer). De ce radical, dérive l'anc. bret. *orgiat* « caesor ». On en tire le nom gaulois *Orgetorix*. Peut-être bien faut-il y rattacher le nom *Orgeteius* porté par un légionnaire espagnol de l'Illyricum (CIL. III. 5191) et qu'on trouve en Espagne même sous la forme *Orecetus* pour *Orgetus* avec svarabhakti comme ci-dessus et *c* pour *g* comme dans *Madicenus*, *Loncobricenses*, *Tancinus*, etc., cf. supra. Le sens serait analogue à celui du latin *Caesar* qu'on dérive généralement de *caedere*.

rad. *kel<a>d* (frapper). De cette racine dérive l'ancien irlandais : *celltach* (guerre).

Peut-être se retrouve-t-elle dans le nom espagnol *Celadus*, dont le sens alors se rapproche de *Orgeteius* et de *Caturo*.

irl. *colg*. (épée). C'est au substrat de ce mot que M. Holder rapporte le nom barbare *Colgius*, *Colius*.

On en a en Espagne le dérivé *Coliacini*. — On sait que *i̯* pour *gi̯* est fréquent à l'époque impériale (cf. Lat. Esp. II § 7).

bodvā, *bodvo* (combat). (Ce radical se trouve dans *Boduagnatus Ateboduus* et autres noms gaulois) : *Bodives*.

Le suffixe est-il *-io* et *Bodives* est-il pour *Bodvius* < *Bodvis* (cf. supra s. v. *maglo*. *i* serait ici épenthétique).

karbito- (char, char de guerre (?) d'où le n. de lieu gaulois *Carpentoracte* (Carpentras), l'ir. *carpat* (chariot), etc.)

suf. *io* : *Carpetius* (Formation analogue à *Cestius*, *Colgius*, *Loncius*, etc.

suf. *ano* : *Carpetanus* (n. d'une tribu hispanique). L'explosive sonore après consonne a fait place à la sourde correspondante comme dans de nombreux exemples (cf. s. v. *dergo-*, *longo-*, *acerdho-*, etc.). Il en est de même dans les dérivés erso-cymriques de cette souche.

F. Épithètes d'amitié.

Il n'y a guère de peuples, chez qui l'on ne trouve pas en assez grand nombre les noms exprimant l'affection. Nombreux sont, par exemple, les Romains dénommés *Carus*, *Amatus*, *Amandus*, *Amoenus*, etc.

Ce genre de noms ne manquait pas non plus parmi les Barbares de l'ancienne Espagne :

koimo- (cher) suf. *io* : *Coemea*, *Quemea*, *Comea* (*ea* pour *ia* cf. Lat. Esp. I § 5).

karanto- (cher) suf. *on* : *Caranto*. (Cf. le n. gaul. *Carantomagos*, *Carantus*).

karo- (cher) : *Carus* (aussi souvent celtique que latin).
suf. *i-on* : *Cario*.
suf. dimin. *iko* : *Caricus*, *Careca*.
suf. dimin. *ilo* : *Carila*.
suf. *i-ano* : *Carianus*.
suf. *is-io* : *Carisius*.

karato- (aimable) suf. *oso* : *Caretosa*.
Pour le suffixe, cf. *Bolosea* de *bolo-* (fort) — *e* pour *a* est, sans doute, une dissimilation.

keilyo- (ami, compagnon) : *Cilius*, *Cilea* (*ea* pour *ia* cf. Lat. Esp. I § 5).
suf. *ko* : *Cilicus*.
suf. *no* : *Cilinus*.
Comme ces noms sont confinés en Lusitanie, plusieurs auteurs les regardent comme ibériques. Il est à remarquer pourtant qu'on les trouve souvent mêlés aux noms évidemment celtiques qu'on rencontre très nombreux dans cette province.

G. Noms de parenté et « Lallwörter ».

Encore une catégorie de noms particulièrement féconde dans les diverses familles linguistiques. Les Italiotes avaient dans ce genre : *Attius*, *Ammius*, *Avius*, tirés de radicaux qui se trouvent également dans les langues celtiques et dans bien d'autres familles de langues, du reste (cf. Zimmermann Bez. B. XXIII, p. 266 sq.), parce qu'ils sont empruntés au langage des enfants, lequel est le même partout.

Voici les noms qui en Espagne sont formés au moyen de radicaux de ce genre sans qu'on puisse toujours dire s'ils sont vraiment celtiques :

attio-
atta-
attu- } (père, nourricier) : *Attius* (aussi italique), *Atta*. cf. gr. ἄττα, got. *atta*, etc. lat. n. p. *Attus*, *Attius*, etc.

suf. *on* : *Attio*.
suf. *ua* : *Attua* (cf. infra : *Annua*).
suf. *ro-on* : *Atturo*.
suf. *na* : *Attuna*.
suf. diminutif : *it(t)a* : *Attita*.

anna (mère, tante, sœur, etc.) : *Anna Lalla* (doublement « Lallwort ») *Anne*, *Anna* (cf. lat. *anus*, *Anna*, *Perenna*, *Annaeus*, *Annidius*, etc.
suf. *io*, *i-on*, *i-ano* : *Anius*, *Annius*, *Anio*, *Annianus* (latin ?).
suf. *eio* : *Anneius*.
suf. *ano*, *eno*, *ino* : *Ananus*, *Anenus*, *Aninus*, *Aninna*, *Anninius*.
suf. *ua* : *Annua* (cf. supra : *Attua*).
suf. *oca* : *Annoca*.
suf. *iko* (diminutif) { + *illo* : *Anicilla*.
{ + *io* : *Anicius*.

nanna (id.) : *Nanna*.

allo- (autre « Lallwort ») : *Allus*, *Alla*.
suf. *ono* : *Allonus*.
suf. *io*, *ion* ; *Allius*, *Allio*.

lallo- (id.) cf. lat. *lallare*, *lallus*.
Lalla, *Lalus*, *Lale*. Ces noms sont fréquents dans tous les pays celtiques.

akka (mère) : cf. skr. *akkā*, gr. Ἀκκώ n. pr. lat. *Accius*, etc.
Acca (n. d. femme) *Acces* (homme).
suf. *on* : *Acco* (n. d'homme et de femme).
suf. *io* : *Accia* (lat. ?).
suf. *iko* (gentilice) : *Acciq(um)*, *Acceicum* (qu'on compare pourtant les noms de villes (ibériques ?) : *Acci*, *Accinipo*).

abba (père, etc.) suf. *oko* : *Abboiocum* (gens) (?).

ammā (mère, grand'mère) suf. *io* : *Ammius* (aussi italique).
suf. *on* : *Ammo*.
suf. *ino* : *Amminus*, *Ammoinius* 5812.
suf. *ira* (?) : *Ammira*.
suf. dimin. *iko* : *Ammica*.
suf. *ino* — suf. gentil. *iko* : *Aminicum*, *Amaonicum* (?).

avo- (aieul, oncle, etc.) cf. l. *avus*, got. *awō* (aieule), et en celtique : ir. *aue* ('ne pas,), cymr. *ewythr* (oncle).

Avvus.

suf. *io* : *Abia.*

suf. *ano* : *Avana, Abana.*

suf. *i-eno* : *Avienus, Abienus.*

suf. *io-no* : *Abionnus.*

suf. ? : *Avopate* (?).

mammā (mère) : suf. *to* : *Mammatus.*

suf. ? : *Mamercus* (?).

Beaucoup plus douteux sont les suivants :

suknō (têter) : suf. *ino* : *Sucninus* (= nourisson ?).

melgo- (lait) : suf. *aiko* (?) : *Melgaecus* (même signification ?).

H. Nombres ordinaux.

On sait combien ce genre de noms était familier aux Romains : *Primus*, *Primula*, *Secundus*, *Tertius*, *Quintus*, *Sextus*, *Septimus*, *Octavus*, etc. figurent parmi leurs dénominations les plus communes. Ce genre de noms remonte, sans doute, originairement à l'usage de désigner les enfants selon leur ordre de naissance. Il y avait lieu de se demander si quelque trace d'un usage analogue pourrait se découvrir chez les Celtes d'Espagne. De fait plusieurs nombres ordinaux celtiques se retrouvent dans les noms indigènes de cette péninsule, les uns très clairement, les autres avec une certaine vraisemblance.

qennotamo- : (« primus » — signifiant aussi « princeps ») (superlatif de *qenno-* (tête)).

Pintamus. Ce rapprochement est évident. *i* pour *ĕ* devant la nasale est un phénomène bien connu. (cf. le nom *Pintareus* tiré aussi de *qenno.* (tête) cf. Lat. Esp. I § 4, C.

tritiyo- (troisième) : (Autre forme * *trito-* ? cf. gr. τριτός).

Tritius, *Triteus*, *Trites* (*eus* pour *ius* cf. Lat. Esp. I § 5).

suf. *aio* : *Tritaius*.

suf. *a(l)lo* : *Tridalla*. *d* pour *t* intervocalique cf. Lat. Esp. II § 1.

suf. *a(l)lo* + *iko* : *Tritalicus*, *Tritalicum* (ethnique), *Tirtalico*.

qenq(e)to- (cinquième) suf. *io* : *Pentius* (cf. lat. *Quintius*).

suf. *aio* : *Pentaius* (cf. supra *Tritaius* à côté de *Tritius*).

suf. *ili* : *Pentilis* (cf. lat. *Quinctilis*).

suf. *v-io* : *Pentovius* (cf. supra *Petravio* ?).

Tous ces noms remontent non à *qenqeto* substrat des nombres ordinaux britanniques mais bien à *qenqto-* (1), forme analogue au latin *quinctus* et devenue *qento* par chute de la gutturale. Cette disparition de la gutturale devant consonne est un phénomène très fréquent dans les noms celtiques de l'Espagne comme on a pu le constater plusieurs fois (cf. sv. *rektu-*, *embi-akto*, *sagro*, *mukto-*, etc.). Du reste, la gutturale étant ici entre deux consonnes avait une chance de plus de tomber comme cela s'est produit aussi en latin : *quintus* pour *quinctus*.

Les autres noms de nombres ne se retrouvent pas aussi clairement.

allo- (l'autre, le second) cf. ir. *aile*, *indaile* (second), gall. *eil*.

Allius, *Allo* (?) mais peut-être sont-ce des « Lallwörter » cf. supra.

qetveres, *qetosres* (quatre) n'a pas de dérivés évidents (cf. gaul. *petor* dans *petorretum* = char à quatre roues).

On trouve *Petravio* sur une inscription lusitanienne d'interprétation difficile (CIL. 2. 416. MLI. LVII) qui, comparé à *Pentovio* (de qenqe = cinq ?), paraît remonter en quelque sorte à *qetveres* avec un suffixe *avo*, *ovo*.

---

(1) On a vu de même, ci-dessus *Pintamus* remonter à *qentamo* pour *qennotamo*.

genqe (cinq) (gaul. pempe = cinq). Outre les divers dérivés de *genq(e)to* ci-dessus énumérés, on se demande si la *gens* des *Pembeli* ne conserverait pas une autre forme d'ordinal dérivé de *pempe* (seu *pembe* ?) pour *genqe* au moyen du suffixe *ili* qui se retrouve dans *Pentilis*, *quinctilis*.

Inutile de dire que ces derniers rapprochements avec *getveres* et *genqe* ne sont donnés qu'à titre documentaire.

I. Noms tirés de l'état social.

Il s'agit de noms analogues aux noms romains fréquents *Servius*, *Libertus*, etc. ou de noms de professions comme *Faber* et dans nos langues *Lefèvre*, *Charpentier*, *Mercier*, *Marchand*, *Smith*, *Schuhmacher*, etc.

On ne trouve en Espagne, dans cet ordre de signification, que peu de noms indigènes dont la dérivation soit claire.

Le plus répandu et le plus évidemment celtique est :

embi- / *m̥bi* } + *akto-* ? (= ἀμφὶ + ἀκτός (= captif, esclave) ir. *amaeth* (servus arans). Le germ. *ambacht* serait aussi emprunté au celtique). De là

Ambatus pour *Ambactus* par suite de la chute si fréquente de la gutturale, devant consonne (cf. supra). Les grammairiens romains rapportent que « ambactus, apud, Ennium, lingua, gallica servus, appellatur. »

A côté d'*Ambatus*, forme très fréquente, on trouve *Ambadus* où le *t* intervocalique est devenu sonore d'après un processus bien connu (Lat. Esp. II § 1).

On peut encore citer :

kaklyo- (Fick) (serviteur) cf. lat. *cacula* (soldat auxiliaire) : suf. *on* : *Cacalo-* Fick pose le substrat *kaklyo* en s'appuyant sur l'ir. *cele*, mais ce mot est évidemment composé de *kakla* (cf. lat. *cacula*) + le suffixe *io*. L'existence du

simple *kakla* en ancien celtique est présumable et permet de rendre aisément compte du nom propre *Cacalo* avec épenthèse pour *kaklo(n)*.

{*magulo-* (esclave) suf. *i-on* : *Magulio*.
{*mogulo-* suf. *io* : *Mugilis* (Mogilius).

**magio-* + *geno-* (fils d'esclave) : *Maigenus* — Je pose le substrat *Ma(g)io-geno* d'après le nom suivant fréquent : *Magius* à côté duquel on trouve *Maius* comme on a *Maiusa* : *Magiusa* (Holder s. v.).

magu-, *mogu-* (serviteur) : (Cf. les n. gaulois *Rotomagus*, irl. *Dairmagh*, *Findmag*, etc.).
suf. *io* : *Magius*.
suf. *eno* : *Magenus* (1).
+ préfixe *embi* (cf. *Ambatus*) : *Ambimogidus*.
| suffixe *ido*.

redō = conduire un char + préf. *embi* : *Ambirodacus*.
rotā = char, roue suf. *ako*

Ce nom signifie « conducteur de char », ou peut-être simplement « auxiliaire, serviteur » comme le grec ἐπίῤῥοθος qui paraît se rapporter à la même racine (cf. skr. *rathas*).

skotto- (propriétaire, chef) : *Scotus*.

toutā (peuple) suf. *ono* : *Toutoni* (génitif ?).
On a aussi le rad. *teuto-*, cf. les noms gaulois *Teutomaros*, *Teutiorix*, *Teutomatos*.
suf. *io* : *Tautius* (?).
suf. *to* : *Toutati*. Ces noms probablement d'origine hispanique se trouvent dans CIL. 3. 5320, 7819.

Comme simples suggestions, on peut signaler la possibilité d'une parenté entre :

qero (j'achète) (d'où irl. *go-br* (marchandise) et *Co-pirus*, *Co-porus* (2) qui signifierait « marchand » ou plutôt « acheté, esclave ».

---

(1) *Mainna* se rapporte-t-il à la même racine ? On trouve dans les régions celtiques de l'Europe : *Maiu-melus*, *Maiu-rus*, *Maiu-sus* qui indiquent un thème *maiu* dont l'identification avec *magu* est difficile.

(2) Cf. aussi le radic. celtiq. *kobro-* des noms gaulois : *Dubrodunum*, *Vernodubrum* et *coveri* (juste, vrai).

vāto- (poésie, poète) et *Vatinons*, *Vatro* (?) (barde ?) (cf. irl. faith = poète).

Les noms *Arentero*, *Aranto*, *Aranditoni* semblent tirés au moyen du suffixe celtique fréquent *-ant-* (Zeuss. p. 798) d'une racine qui peut être soit *era*, *rā* (ramer, travailler — cf. ir. *ara(d)* (servante), soit *ar* (labourer). Ils signifieraient donc « laboureur » ou « domestique ».

J. Noms de plantes ou d'arbres.

L'idée de dénommer des individus d'après des végétaux peut paraître extraordinaire. Elle semble cependant avoir eu quelque faveur à Rome où *Fabius*, *Cicero*, *Senecio*, *Piso*, *Laurentius*, etc. ont été maintes fois rapprochés de *faba*, *cicer*, *seneccio*, *pisum*, *laurus*, etc., étymologies dont quelques-unes sont certes discutables mais dont plusieurs ne paraissent guère contestables. En Espagne où les noms d'animaux sont si largement représentés, on pouvait se demander s'il en serait de même des noms de végétaux et, de fait, une demie douzaine de noms propres s'expliquent très bien par des noms celtiques de plantes, si bien qu'on doit trouver assez raisonnable étant donné leur nombre d'admettre ce genre d'étymologie végétale.

eburo- (if) suf. *anko-on* : *Eburanco*.
suf: *ino* : *Eburinus*.

Plus douteux est *Ebarus* (II. 751).

Ce radical *ebur* est bien connu de tous ceux qui s'occupent de toponymie. On le retrouve dans les noms de lieu de presque toute l'Europe centrale et occidentale, ce qui prouve comme le remarque M. Hoops (*Waldbäume und Kulturpflanzen des deutschen Altertums*) que cet arbre devenu assez rare aujourd'hui à l'état indigène dans ces régions y était jadis beaucoup plus répandu. Il paraît avoir joué un rôle assez important dans l'industrie des anciennes peuplades de l'Europe.

leimā (tilleul), suf, *eno* : *Lima* (?) *Limenius.*
suf. *vo* : *Lemavi* (gens).
lemo, limo (orme, cf. lat. *ulmus*) suf. *iko* : *Limici* (gens) cf. *Limica,* localité de l'Espagne.

Le tilleul est aussi un arbre qui a attiré très tôt l'attention des peuples européens. Son nom figure très largement dans la toponymie.

dragino- (épine, prunellier) : *Draganum* (gens).
(assimilation vocalique ordinaire).
lubi- (herbe médicinale) : *Lubianus.* A moins que ce nom ne soit le n. lat. *Lupianus.*
seano- (nom de plante de signification mal déterminée) : *Seanicum* (gens).
lussu (herbe) suf. *io* (?) *Lusi* gen.
suf. *on* : *Lusones* (tribu celtibère).
betu-ā } (bouleau) suf. *no* : *Betou-na.*
betu-la } *Bedu-nus.*
d pour *t* intervocalique (cf. Lat. Esp. I. § 1).
cf. ir. *bethe* (buis), ogm. *bedw* (bouleau). a. br. *bedun* ; corn. *bedewen* (peuplier).
suf. *no* + *iko* : *Betunica.* Plus douteux sont *Bedo*, *Bedoniesis*, etc.
corn. *les* (herbe) (?) : suf. *alo* : *Lesala* (?)
suf. *on* : *Lesson* (?).
aballo- (pomme) } cf. *Ablonius* (?)
aballōn (verger) }
tamon (tronc) suf. *iko* : *Tamnicum* (gens).
messu (gland) suf. *iko* : *Mesicum* (gens).
beru (épine, rejeter) suf. *iso* : *Beriso.* Ce nom s'interprête mieux comme venant de *berso* (court) cf. supra.

On remarquera que tandis que les noms d'animaux désignent généralement des individus (1), les noms de plantes s'appliquent presque toujours à des clans. Ceux-ci étaient-ils dénommés d'après des noms de villages auxquels s'appliqueraient proprement les noms

(1) Quelques-uns cependant s'appliquent à des *gentes : Eturicum*, *Turgalium* (?), *Urcico*, *Crovii*, etc.

d'arbres ou bien les plantes auraient-elles été des insignes de clan ? On trouve aussi en Gaule des noms de plantes, fruits ou arbres tels que *Aballo* (de *aballo-* pomme) *Eburones*, *Eburacus* (de *eburo-* if) *Betuvius*, *Betuus*, et (de *betuā-* (bouleau)), les *Lemovices*, etc.

K. Noms divers.

Les catégories qui viennent d'être distinguées parmi les noms barbares d'Espagne n'épuisent pas absolument le nombre de ceux d'entre eux qui peuvent s'interpréter par des radicaux celtiques. Voici encore quelques rapprochements se rapportant à des significations diverses.

toranno- (tonnerre) : *Turennus.*
suf. *io* : *Turannica.*

Ogmio-, *Ogmo-* (L'Hercule gaulois) — Ce nom se retrouve probablement dans *Ocmugilis.*

desso : (dieu) suf. *iko* : *Dessica* (gens).
suf. *onko* : *Desonci.*

melit- (miel) : *Melite*, *Melete.*
suf. *on* : *Meleton.*
suf. *ino* : *Melitine.*

medu- (hydromel) : suf. *i-ano* : *Meduianus.*

ir. *assa* (sandale) : (pour *<p>a<k>sa*, cf. gr. *πάξ*, lat. *baxea*, etc.).
suf. *ato* : *Axati* (tribu de Bétique près des *Celti* et d'*Arva*, autres noms celtiques).
(= les gens chaussés de la sandale gauloise (?)). De même avec chute de la gutturale le nom de personne : *Assatus*, *Assata.* A ces noms il faut peut-être joindre :
suf. *alo* + *iko* : *Assalica.*
suf. *aro* + *ako* : *Assaracus.*

i. e. $\sqrt{\textit{quel}}$ d'où latin : *colo*, *inquilinus*, av. *caraiti* (versatur) *carāna* (champ), etc. Cette racine qui signifie « tourner » tendait donc déjà en indo-européen vers le sens d' « habiter » et même de « cultiver ».

suf. *endo*: *Pelendones*, peuplade celtibère. (Etymol. de M. d'Arbois de Jubainville), *Plendus*.

suf. *ando* (variante du précédent) + *-iko-* (diminutif) : *Plandica* (id) + *ido-* : *Plandida*. — Une variante de *pel-end-*, *pal-and* c'est, sans doute, le nom de ville : *Pallentia* ou *Pallantia*. (assourdissement, cf. supra) Le mystérieux nom *Palarus* viendrait-il de la même racine avec le suffixe bien connu *-aro* ? Les variantes en *pal* et *pel* sont peut-être attribuables à l'*ablaut*.

lero- (mer) : suf. *anko* : *Leranqum* (gens).

Ce nom est sans doute, pour le sens équivalent d'*Armorici* « habitant près de la mer ».

Une origine celtique est possible, en outre, bien que beaucoup plus douteuse pour quelques autres noms qu'on peut comparer aux radicaux celtiques suivants :

veido- (sauvage) : suf. *aio* : *Vedais* pour *Vedaius (?)*

Qu'on compare les surnoms latins *Ferox*, *Ferus*, *Rudis*, etc.

rac. *deng* (être fort), d'où *dangeno-* (fort) : suf. *to* : *Dancetus*.

c pour *g* après *n* se constate plusieurs fois (cf. *supra* s. v. *tangi-*, *longo-*, *dergo-*, etc.)

varto- (habit) : suf. *lo* (diminutif ?) : *Varduli (?)*.

L'alternance entre *cons.* + *t* et *cons.* + *d* est un peu extraordinaire, mais se retrouve peut-être dans : *Endovellicus* : *Antubellicus (?)*.

Sont, probablement, encore celtiques bien que l'étymologie en soit incertaine, les noms suivants :

Bataesius, *Batasius* } Il faut y comparer le nom des *Betasii*, peuplade belge, (Zeuss. p. 785). — Il y a simplement ici assimilation vocalique de l'*e* à l'*a* tonique.

Ruga (et peut-être *Rucius*, *Rocius)*. Il faut y comparer : *Roveca* (nom d'un monnayeur gaulois), *Rouca* XV. 7101, (cf. *Roucius* XII. 3861, *Roucillus*, M. Caes. C. c. 3, 59. 1.),

Ruca III 3311, etc. (cf. Holder s. v. v.). Si *Roveca* est la forme pleine de ce nom, on pourrait essayer d'en faire un diminutif (suf. *iko)* de la racine *rou-* qui se trouve dans le celte *rou-do-s* (rouge) (= lat. *rufus*, gr. ἐρυθρός, etc.), et qui apparaît munie de divers suffixes en sanscrit : *ravis*, *a-ru-na-s*, *a-ru-ṣas*. Ceci est évidemment très hypothétique.

Adronus (cf. *Adros*, île entre l'Irlande et la G^de^ Bretagne) : *Adrotu* CIL. 3. 4886.
Adrobrica, ville d'Espagne à nom celtique, etc. :
M. Holder suggère avec toutes réserves le rapprochement celt. * *adro-* = ἁδρός (fort). Ce dernier mot est dérivé d'i. e. *sm̥dro-* à côté duquel paraît encore exister *m̥dro*, qui serait en celte *andro* ou peut-être *adro ?* Cette étymologie est peu convaincante.

Alaucus. Ce nom se retrouve sur les monnaies éduennes. Plusieurs mots et noms celtiques paraissent dériver d'un radical *alau-*, dont le sens est inconnu : *alau-da* (alouette), *alau-sa* (alose), *Alau-no*, ville des Gaules, etc., etc.

Aranto. Ce nom est à comparer avec *Arantius*, *Arantillus*, noms celtiques. Chez les Celtici de Lusitanie, on a le nom de ville : *Arandis*.

* * *

Nous voici au terme de cette enquête. On voit que le nombre des noms propres mentionnés dans les inscriptions latines d'Espagne et dont l'étymologie celtique est sinon certaine, du moins possible est assez considérable. Il y a peu de noms mentionnés dans les *Indices nominum et cognominum* du *Corpus Inscriptionum Latinarum Vol. II. Supplem.* qui n'aient été interprétés ici.

Quant à la distribution de ces noms celtiques sur le sol hispanique, l'on ne peut guère tracer de lignes bien nettes. Ils abondent dans des régions où la présence des Celtes est constatée telles que la Celtibérie et le sud de la Lusi-

tanie mais aussi dans les Asturies, le centre et le nord-ouest de l'Espagne, pays généralement regardés comme ibériques. Ils y apparaissent plus d'une fois mêlés à des noms qu'on ne peut raisonnablement interpréter par les langues aryennes. Ils manquent à l'est et au sud de la péninsule, mais, dans ces régions, on ne trouve guère que des noms romains. Seuls les pays turdédains renferment quelques inscriptions à noms barbares mais ceux-ci ont un aspect nettement anaryen tels que *Urcestar*, *Galduriaunin*, *Bastogaunin*, *Uninaunin*, *Simmodim*, *Tannegisceris*, *Castlosaic*, etc. (!) Ce genre de noms qui révèle un système de flexions et de suffixes nettement étranger à notre famille de langues est assez peu représenté en Espagne.

On arrive donc à cette constatation assez étonnante que l'onomastique ancienne de l'Espagne, le seul pays qui ait conservé jusqu'à nos jours dans l'Europe occidentale des populations parlant une langue non-aryenne, est presque entièrement indo-européenne et, on peut l'affirmer dans la mesure où nos rapprochements sont probants, d'un caractère celtique bien accusé. Cette constatation est la conclusion de cette étude. On a vu dans notre avant-propos quelle portée, il convenait de lui donner.

A. CARNOY.

LE PARADIS DE L'ATLANTIQUE

D'APRÈS LES TRADITIONS CONCORDANTES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU MONDE.

I. Le Paradis Kronien.

C'était et c'est encore une légende commune à beaucoup de polythéistes que certains dieux détrônés, des êtres surhumains, et même des hommes supérieurs (dignes d'être immortalisés pour leurs qualités extraordinaires ou leurs bienfaits), continuaient, après avoir quitté leur peuple, à vivre dans quelque contrée lointaine, maritime ou fort isolée, attendant les uns leur restauration, les autres l'heure de reparaître sur l'ancien théâtre de leurs exploits, pour expulser les intrus, réparer les torts et rétablir l'âge d'or. Cet asile des demi-dieux, des héros vaincus, des bienfaiteurs disparus, n'est ni un coin de l'empyrée, ni une section de l'enfer, mais bien une contrée terrestre, même accessible aux mortels qui ont le courage de braver tous les périls pour aller adorer leur dieu relégué au loin, rendre visite à leurs anciens protecteurs ou implorer leur miséricorde.

La situation de ce paradis terrestre, bien différent de l'Eden, devrait être indiquée dans chaque pays par la marche de l'astre duquel dépend le réveil de la nature,

l'activité des êtres vivants et finalement leur sommeil ou leur mort apparente. Et en effet l'antiquité classique, ainsi que les Celtes, par une association d'idées assez logique, ont comparé la course du soleil au cours de la vie terrestre des êtres supérieurs et supposé qu'après les labeurs d'ici bas ils jouissaient d'un repos et d'une félicité sans fin dans la station du soleil, c'est-à-dire dans le lieu variable, selon les longitudes, où le soleil, disparaissant et reparaissant peu après, passait pour avoir son foyer, et comme cette station devait être en Occident où l'astre semblait s'arrêter pour y passer la nuit, c'est de ce côté que l'on chercha le séjour des disparus survivants ; mais au fur et à mesure de l'exploration des contrées mystérieuses où on l'avait d'abord placé, on dut constater que ce n'était pas encore là et supposer qu'il fallait aller toujours plus loin vers l'Ouest pour le trouver. C'est ainsi que les Grecs s'avancèrent jusqu'en Ibérie sans y découvrir la terre des Bienheureux, puis, vainement encore, à la suite des Carthaginois, jusqu'aux Iles Fortunées.

Par un procédé analogue, les Celtes avaient transporté, successivement et d'île en île depuis les Hébrides, à travers les Orcades et les Shetlands, jusqu'en Islande, le séjour des immortels auquel ils donnaient le nom caractéristique d'*Ile des seigneurs* et *des héros* (1). Les Bretons regardaient les insulaires comme sacrés et inviolables, parce que les *grandes âmes* habitaient dans le voisinage et qu'il y avait dans les mêmes parages une île [l'Islande] où Kronos [Saturne] retenu captif par le géant Briarée, sommeillait dans une grotte ayant auprès de lui beaucoup de génies pour compagnons et serviteurs (2). Jusque vers

(1) En gaélique *Flaith innis*, en grec νῆσοι δαιμόνων καὶ ἡρώων.

(2) Plutarque, *Scripta moralia*, t. I, p. 511 de l'édit. Dübner. Paris 1839 gr. in-8 ; cfr. p. 1151-1153.

la fin du paganisme officiel, les Romains eux-mêmes ont regardé la Grande-Bretagne comme « plus sacrée et plus voisine du ciel que les pays méditerranéens » (1). La qualification d'*insula sacra*, également donnée à l'Irlande (2), fut probablement aussi appliquée à l'Islande, puisque les pèlerins, s'y rendant pour adorer Kronos, y devenaient sacrés et en recevaient la qualification.

Comme on l'a dit, la situation attribuée au Paradis atlantique a varié avec les connaissances géographiques des divers peuples. Avant notre ère, on le localisa notamment jusque dans la dernière des îles nordatlantiques, sous le cercle polaire, c'est-à-dire en Islande, puisqu'on ne connaissait pas d'autre île remarquable où le soleil parût se coucher et se lever à la même heure. C'est à elle que s'appliquent le mieux les notions sur l'*Ultima Thule* consignées dans les ouvrages des Anciens. Ils sont à peu près unanimes à la placer à l'ouest (3) ou au nord (4) de la Grande-Bretagne. Il ne faut pas croire que ces indications

(1) Eumène, *Discours*, texte et trad. par MM. Landriot et Rochet, Autun, 1854 in-8, p. 132-133.

(2) . . . . Sacram sic insulam
Dixere prisci. . . . .
Eamque late gens Hibernorum colit.

(Avienus, *Ora maritima*, V. 108-109, 111. — Cfr. Lor. Diefenbach, *Celtica*, II, p. 379-380, Stuttgart, 1840 in-8).

(3) In ultimo plagae occidentalis aliam insulam nomine Thylen (Jordanis *de Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis*, I, p. 7 de la 2e édit. de C.-A. Closs. Stuttgart, 1866, in-12).

(4) Au témoignage de Pythéas, conservé par Strabon et Pline l'ancien (voy. infra, p. 44, n. 2), et à celui de Ptolémée (L. I, ch. 7 ; L. III, ch. 6 ; L. VIII, ch. 2), on peut ajouter quelques allusions des poètes :

. . . . quantusque nigrantem
Fluctibus occiduis fessoque Hyperione Thulen
intrarit. . . . . . (Stace, Silvae, IV, 4, 62).

. . . . Sequemur
Te vel Hyperboreo damnatam sidere Thulen. (Claudien, V, 240).

soient absolument contradictoires. Les termes ouest et nord ne désignent pas uniquement deux des points cardinaux ; ils peuvent embrasser toute la *plaga*, selon l'expression latine ; ou la *banda*, comme s'expriment les Espagnols ; ou bien la *bande*, comme nous disons en français. Aussi Isidore de Séville, se plaçant au point de vue des insulaires d'Albion, a-t-il parfaitement précisé la situation de Thulé, qui est, dit-il, « au-delà de la Bretagne, entre la bande du nord et celle de l'ouest, » (1) ou en d'autres termes au nord-ouest de la Bretagne. Cette assertion ainsi comprise, en met d'accord beaucoup d'autres dont il faut tenir compte quoiqu'elles soient trop vagues : d'après la relation de Pythéas de Marseille citée par Pline, Thulé était « à six jours de navigation au nord de la Bretagne (2), ... la plus éloignée des îles dont il soit fait mention. Au solstice, lorsque le soleil traverse le signe du cancer, il n'y fait pas de nuit, et au contraire pas de jour lors de la brume [ou solstice d'hiver] (3). » Solin, après avoir expliqué qu'à ces dates respectives le lever du soleil coïncide presque avec son coucher, ajoute qu'en partant du promontoire Calédonien pour Thulé, on atteignait les Hébrides en deux jours ; qu'il fallait ensuite sept jours et sept nuits pour aller aux Orcades, et de là cinq jours et cinq nuits pour parvenir à Thulé, au-delà de laquelle la mer était coagulée (4). D'après ces indica-

(1) *Liber etymologiarum*, XIV, 6. — Orose, cité par Giraldus Cambrensis (*Topographia Hibernica*, ch. 17, p. 99 du t. V de l'édit. de J.-F. Dimmock, Londres 1867, in-8) disait également que « Tyle, située vers le *Circius* (ou nord-ouest) au milieu de l'Océan, était séparée des autres îles par un espace infini. »

(2) *Hist. nat.* L. II, ch. 77. — Cfr. Strabon, *Géogr.* L. I, ch. 4, § 3 ; L. II, ch. 5, § 8 ; L. IV, ch. 3, § 8.

(3) Pline, *Hist. nat.* L. IV, ch. 30.

(4) *Polyhistor*, L. I, ch. 22.

tions il est certain que l'une des îles auxquelles on a appliqué le nom de Thulé ne peut être cherchée à l'Est des Iles Britanniques ni confondue avec une partie de la Norvège, comme l'ont fait Procope (1) et ses commentateurs, d'autant plus qu'elle était « à l'opposite du littoral des *Bergi* » (2), c'est-à-dire du massif montagneux (berg) du Nordenfjelds ou diocèses de Bergen et de Throndhjem (3), et que l'on s'y rendait en partant de *Nerigo* (4), la Norvège, énumérée dans un même contexte avec *Scandia* [la Skanie], *Dumna* [transcription défectueuse de *Dannia*, le Danemark] et *Bergi*.

Cette Thulé du Nord-Ouest, qui doit être la vraie, celle dont le nom a été appliqué à plusieurs autres îles ou contrées passant à tort pour être les dernières dans la direction du nord, — cette Thulé, disons-nous, est en même temps celle qui correspond le mieux à l'idée que l'on peut se former de l'*Ogygie* septentrionale. Plutarque, qui nous a transmis nos notions sur celle-ci, dit expres-

(1) *De bello Gothico*, L. II, ch. 14, 15 ; L. IV, ch. 20. — Cette confusion doit tenir à ce que l'estimable historien grec, entendant parler du *Thelamœrk* (littéralement *Forêt glaciale*), nom qui convient parfaitement aux hauts plateaux de la Norvège, a rapproché *Thilir* (dénomination de ses habitants) de Thule et leur attribue une partie des récits relatifs à l'Islande. — Cette même erreur fait que des cartographes du moyen-âge et nombre de commentateurs ont placé à l'Est de l'Islande et de l'Ecosse, près de la Norvège, une île de Thile, qui correspond aux Shetlands, mais qui devrait être le Telemarken actuel (Voy. J. Fischer, *The Discoveries of the Norsemen in America*, trad. par B.-H. Soulsby. Londres, 1903, in-8, p. 69, 84 et cartes II, III, IV).

(2) Outre que le nom de la ville de Bergen est dérivé de la racine scandinave *berg* (montagne), les Norvégiens appliquent la dénomination de *fjeld*, ayant presque le même sens, à nombre de divisions, de montagnes et de localités, correspondant toutes à *Bergi* de Pline.

(3) Pomponius Mela, *De situ orbis*, L. III, ch. 6.

(4) Pline, *Hist. nat.* L. IV, ch. 30.

sément que la localisation du paradis des héros dans des îles voisines de la Grande-Bretagne était due aux Bretons, ainsi que la légende sur la captivité de Kronos dans l'une de ces îles (1) ; Tzetzes nous apprend en outre que les Grecs leur avaient emprunté ces traditions sur le séjour des âmes (2). Il est donc rationnel de chercher dans les langues celtiques l'étymologie du nom de cette Ogygie inconnue d'Homère, quoiqu'il ait été calqué sur celui de l'île de Calypso, et le rapprochement des dénominations grecque et celtique a été d'autant plus naturel qu'elles avaient trait à des conceptions analogues : l'immortalité attribuée aux bienheureux insulaires. A défaut d'un vocabulaire tant soit peu complet de la langue celtique d'avant notre ère, nous recourons aux dictionnaires gaéliques qui sont au contraire encombrés de mots ayant à peu près le même son, mais des significations totalement différentes. Pour nous en tenir à notre sujet, bornons-nous à citer *ogh* (sacré, saint), *og* (jeune) et *oige* (jeunesse), *oig* (héros), *oighe* (glace). Chacun d'eux pouvait servir à qualifier l'île de Kronos, ainsi que celles des Bienheureux ; et en les combinant avec *iagh* (île, *ig* en anglo-saxon), on pouvait former des composés signifiant respectivement : *île sacrée, île des jeunes* ou de *jouvence*, correspondant à *Tir na n-og* ou *Tir na h-oge* dont il est si souvent question dans les poèmes ossianiques, *île des héros*, et même *île glaciale* (un des multiples noms scandinaves de l'Islande). Le composé, quel qu'il fût, avait quelque ressemblance avec

(1) Voy. *supra*, p. 42.

(2) Idcirco fama exstitit apud Graecos, mortuorum animas illic degere, quod nunc etiam ait Hesiodus de heroibus (*Ex commentariis in Hesiodum*, dans Plutarchi *Fragmenta spuria*, t. V, p. 21 de ses *Opera* édités par Dübner. Paris 1855, gr. in-8).

le nom d'*Ogygie* qui, étant mieux connu, dut lui être substitué, selon un procédé qui a été et qui est encore en usage. Le dictateur Sylla, employant le dernier, au lieu de Thulé, se réfère expressément à Homère dont l'Ogygie n'était certainement pas à la latitude du cercle polaire.

Dans cette identification on ne tenait pas compte de la nature réelle de l'Islande dont les tremblements de terre et les éruptions volcaniques rappellent bien les convulsions titaniques de Kronos (1), mais dont le rigoureux climat septentrional ne comporte ni les suaves parfums ni la douceur de l'air ambiant, que lui attribue Sylla, ni la plantureuse végétation que décrivent les légendes concordantes du Nouveau Monde ; mais il suffisait que l'*Ile glaciale* fût l'asile des immortels pour que l'imagination des conteurs la représentât comme un pays de délices ! car avoir été détrôné par son fils, Kronos n'en restait pas moins un des dieux de l'Occident (2) ; il était adoré des Celtes qui lui sacrifiaient des victimes humaines (3) ; les hauts lieux, les rochers lui étaient consacrés ; son essence divine qu'aucun revers n'avait pu lui enlever ne laissait pas que de déteindre aussi bien sur son entourage que sur la grotte profonde où il sommeillait sur un rocher brillant comme de l'or et d'où s'exhalaient des parfums qui

---

(1) On doit se borner ici à faire allusion au récit de Sylla, reproduit par Plutarque dans son traité *De facie in orbe lunae* (*Scripta moralia* p. 1151-1153 du t. II, de l'édit. Dübner, Paris 1539, gr. in-8), traduit et commenté dans notre mém. sur l'*Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* (apud *Revue de l'hist. des religions*. V^e^ année, nouv. série, T. X, Paris 1884, in-8, p. 3-9).

(2) Hesiode, *Op. et dies*, v. 111 et s., 167-173 ; — Diodore de Sicile, *Bibl. histor*. L. V, § 66 ; cfr. III, § 53, 55, 60.

(3) Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* l. I, dans *Script. rerum Gallicarum* de D. Bouquet, t. I, p. 368.

embaumaient l'île cotière. On fut donc amené à confondre celle-ci, malgré sa stérilité, avec les îles des Bienheureux où les immortels vivaient dans une douce quiétude sous le sceptre de Kronos, où la fertilité du sol faisait fleurir trois fois par an l'arbre aux fruits suaves (1) [les oranges (2)], où Rhadamanthe, des héros de la guerre de Troie et les hommes vertueux jouissaient d'une lumière sans fin (3). Ce dernier trait a dû faciliter l'identification des îles Fortunées avec la seule île connue des Grecs où le soleil ne se couche pas au solstice d'été et, quoique l'Islande eût été visitée avant notre ère au moins par des Celtes, si ce n'est par Pythéas de Marseille, elle frappait l'imagination des anciens par ses volcans, ses geysers et le caractère mystérieux des montagnes de l'intérieur qui n'ont été complètement explorées que de nos jours. Grâce à ces circonstances et aux traditions persistantes, elle continua de passer pour la terre des merveilles, comme une succursale du paradis terrestre, même après que les croyants eurent commencé de chercher plus loin, non vers le Nord obstrué par les glaces, mais vers l'Ouest dans le Nouveau Monde, ce qu'ils n'avaient pu trouver dans l'ancien.

C'est dans le cours de ces pérégrinations que des Grecs, c'est-à-dire des Celtes hellénisés (4) avaient fondé trois

---

(1) Hesiode, *Op. et dies*, v. 167-173.

(2) Qui sont devenues des pommes dans les trad. galloises (*Insula pomorum*; en cymrique *Afallenau*, d'où le latin *Avalo*, qui désignent une contrée transatlantique). — E. Beauvois, l'*Elysée transatl.*, p. 313-314.

(3) Selon Pindare parlant des Bienheureux de la citadelle de Kronos. (*Olympica*, II).

(4) Voy. dans l'*Elysée transatl. et l'Eden occidental* (apud *Revue de l'hist. des religions*, IVe ann., t. VII, Paris, 1883, in-8, p. 9-10) les sources

colonies, aussi éloignées l'une de l'autre qu'Ogygie l'est de la Grande-Bretagne. Ces distances indiquent qu'il s'agit probablement de stations en Grœnland, sur la Terre de Baffin ou en Labrador et sur le littoral d'un golfe non moins grand que la Méotide européenne, situé à la latitude de celle-ci et faisant partie d'un immense continent, qui était à 500 stades (900 kilom.) d'Ogygie, mais à une moindre distance des autres îles ou presqu'îles, car ces deux termes sont synonymes dans beaucoup d'anciennes relations. Pour se rendre de la Nouvelle-Méotide à Ogygie et aux autres contrées plus occidentales, il fallait naviguer à rames (1), entre les glaces et les sédiments venant de l'intérieur des terres (2). Ce long et pénible trajet était effectué tous les trente ans par des habitants de la Méotide américaine, désignés par le sort, allant faire des sacrifices dans l'île kronienne pour interroger Saturne qui du fond de sa grotte rendait des oracles par la bouche de ses prêtres. Un de ces pèlerins, qui avait voulu pousser jusqu'à Carthage d'où le culte de Kronos s'était répandu en Occident, fit à Sylla un récit très détaillé que le célèbre

classiques, d'après lesquelles les Grecs avaient fondé des établissements sur le littoral de l'Océan Atlantique et jusqu'en Grande Bretagne. C'est de là sans doute que des Celtes *philhellènes* (pour employer l'expression d'Ephore de Cumes) étaient partis pour la Nouvelle-Méotide, en passant par les échelles nordatlantiques et notamment par Thulé. Eux-mêmes et les Indiens de leur colonie n'étaient pas plus Grecs que les sauvages de la Nouvelle-France n'étaient Français. Il faut bien se garder de confondre les noms géographiques avec les faits ethnographiques.

(1) Il est en effet plus facile pour des *kayaks* et des *umiaks* que pour des navires à voiles, de se glisser entre les glaces flottantes qui obstruent les détroits de Davis et de Danemark.

(2) Sur le littoral du Labrador et du Grœnland les cours d'eaux sont en effet remplacés par des cours de glace, qui en vêlant (selon l'expression danoise) projettent en mer d'énormes glaçons, très dangereux pour les navigateurs.

dictateur paraît n'avoir pas toujours bien compris et qu'il écourta malheureusement, mais dont plusieurs traits attestent la véracité du narrateur. Les notions relatives à l'étendue et à la situation de la Nouvelle-Méotide, aux glaces flottantes, à la difficulté de la navigation, à la longueur du jour au delà du cercle polaire, sont conformes à la nature des terres et des mers septentrionales et, lors même que le pèlerin serait un personnage fictif, la relation n'en serait pas moins le plus ancien document historique qui nous reste sur le nord-est de l'Amérique avant notre ère. Elle atteste que les anciens étaient mieux informés, qu'on ne l'admet généralement, de l'existence d'un continent transatlantique et même de certaines particularités de sa nature.

Ce que cette relation nous apprend de la Nouvelle-Méotide ne peut malheureusement pas, dans l'état actuel de nos connaissances, être complété par d'abondantes notions archéologiques. Il doit pourtant n'en pas manquer sur le littoral du golfe et de l'estuaire du Saint Laurent qui offrent tant d'avantages pour les pêcheries. Mais le sol y est sans cesse modifié par des érosions sur les rivages et, parfois à l'intérieur, par de terribles tremblements de terre (1), comme celui du 5 février 1663, qui se fit sentir, pendant plus de six mois, sur une superficie de vingt mille lieues et qui a été si bien décrit par le P. Jérôme Lalemant (2). Dans une Puissance qui n'est

(1) Regio [Nova Francia] subitis terrae motibus .... infamis. [Cornelius Wytfliet, *Descriptionis Ptolemaicae augmentum*, Louvain, 1597, in-4, p. 186).

(2) *Relations des Jésuites ..... Nouvelle France*. T. III. Québec, 1858, gr. in-8, p. 3-5. — Cfr. Ferland, *Cours d'hist. du Canada*, T. I. Québec, 1861, in-8, p. 485-490 ;—[Faillon,] *Hist. de la colonie française en Canada*, T. III, p. 39-52, Villemarie, 1866, in-4.

pas dotée, comme les États-Unis, de riches et actives institutions chargées d'étudier le passé et où l'archéologie n'est pas sortie de l'état d'enfance (1), il doit être difficile, sinon actuellement impossible, de retrouver les vestiges d'un lointain passé, quand il y en a si peu pour la période de la domination française. Et puis les objets importés d'Europe, avant notre ère, ne peuvent avoir été fort nombreux, vu l'exiguité des embarcations primitives. Quant aux ustensiles fabriqués par la colonie kronienne et aux bâtiments eux-mêmes, ils devaient être d'une nature bien périssable là où la variété et la qualité des essences forestières invitent l'industrie à employer le bois de préférence aux autres matières premières (2).

Il n'y aura donc pas lieu d'instituer de lumineuses comparaisons entre les antiquités de l'Europe et celles du Canada, tant que celles-ci ne seront pas plus nombreuses et mieux étudiées. Mais on peut dès maintenant tirer parti de certaines analogies entre les mythes de l'Ancien et du Nouveau Monde. Déjà, dans un mémoire sur la *Fable des Amazones chez les indigènes de l'Amérique précolombienne* (3), nous avons essayé de démontrer que,

(1) Même chez nous où la culture et l'archéologie sont infiniment plus développées que dans la Nouvelle France, on a été des siècles sans se douter qu'il existait à Alise-Sainte-Reine d'imposants vestiges de l'Alesia de Vercingetorix. Il y a cinquante ans on aurait traité de visionnaire le voyant qui eût annoncé qu'on en découvrirait prochainement de fort nombreux.

(2) On lit dans la relation d'un naufragé Frislandais, insérée dans celle des Zeno, que les habitants de l'Estotilanda [Nouveau Brunswick], vers la fin du XIV[e] siècle « avaient des bois d'une immense étendue et en faisaient des murailles. » (*The Voyages of Nicolò and Antonio Zeno*, édit. par H. Major. Londres 1875, in-8, p. 21. — Cfr. E. Beauvois, *Les notions des Zeno sur les pays transatlantiques*, dans *Revue des questions scientifiques*, 3[e] sér. t. VI. Louvain 1904, in-8, p. 136, 538-539).

(3) Dans *Le Muséon*, nouv. sér., vol. V, p. 287-326, 1904, Louvain, in-8.

tout en étant répandue au loin et au large dans les deux Amériques, mais restant identique avec la légende gréco-latine, elle devait en être un écho, et comme celle-ci n'avait plus cours chez les Européens modernes, elle n'avait pu se propager chez les Américains qu'antérieurement à l'arrivée des Espagnols ; ceux-ci la trouvèrent en effet dans diverses contrées sans y avoir jamais découvert de véritables Amazones ; ce n'était qu'une fiction composée de traits si peu naturels qu'ils n'auraient certes pas été imaginés de la même façon en plusieurs pays. Originaire des contrées où s'étaient formées les traditions sur Hercule, et étant en connexion avec elles, elle avait dû être portée dans la Nouvelle-Méotide par des sectateurs d'Hercule qui, selon le prêtre de Saturne, s'étaient mêlés à la population Kronienne (1) ; or, parmi les nombreux personnages qui ont été identifiés avec l'Héraklès des Grecs, était l'Ogmios des Gaulois, l'Ogma des Gaëls (2), dont les sujets, les Tuatha Dé Danann habitaient les *sids* ou *mounds* (tertres) aussi bien en Irlande qu'au delà de l'Océan Atlantique (3), de sorte qu'en ce point les traditions plus récentes des Irlandais sont d'accord avec les légendes que Plutarque et Tzetzes disaient être répandues chez les anciens insulaires des Iles Britanniques (4).

II. Le Paradis Atlantique des Algonkins.

Si la fable des Amazones n'a pas, que nous sachions, laissé de traces chez les riverains du golfe Saint-Laurent,

(1) Voy. *L'Elysée des Mexicains*, p. 5.
(2) *Ibid.* p. 5, 10-11, 13, 19-21.
(3) *Ibid.* p. 13, 16, 19, 29, 38. — Cfr. *L'Elysée transatl.* p. 290, 296, 310.
(4) Voy. *supra*, p. 46.

par contre la croyance au séjour des immortels dans une île de l'Atlantique a été et est encore fort répandue chez les tribus Algonkines, notamment chez celle dont le nom générique *Wapanachkis* (d'où la forme française Abenaki) signifie tout à la fois Oriental (1) et peuple blanc (2). Il s'applique aussi bien aux Lénapés et en général aux quarante tribus de même race (3), qu'en particulier aux Abenakis du Nouveau Brunswick. Le pays de ces derniers correspond à la Grande Irlande (4) et au *Hvitramannaland* (Pays des hommes Blancs, dans les Sagas des Scandinaves) (5), et certaines traditions des Algonkins font venir de l'Est, non pas les ancêtres de leur nation, mais ses bienfaiteurs ou civilisateurs qu'elles rattachent aux Blancs (6).

---

(1) J. Heckewelder, *Hist., mœurs et coutumes des nations indiennes qui habitaient autrefois la Pensylvanie*, trad. par Du Ponceau. Paris, 1822, in-8, p. 41-42 ; — Dan. G. Brinton, *The Lenâpé and their Legends, with the complete Text and Symbols of the Walam Olum, a new Translation* etc. Philadelphie, 1885, in-8, p. 19.

(2) *Wabanaki*, a word derived from a root signifying, *white* or *light* (Charles G. Leland, *The Algonkin Legends of New England*. Boston, 1884, in-18, p. 1 ; Cfr. p. 50, n. 1 ; *Wabeya*, the white, p. 145, n. 2). — En algonkin, *wabish* blanc ; *waban* est et aurore, en micmac *wobun* aurore, et *wobac* blanc ; en lénapé *wab*, est ; en menomini *wabiskiu* blanc et *waban* lumière du jour ; *wabenunaqsivok*, peuple de l'Est ; en ojibwa *wabish* blanc et *wabish keze* homme blanc ; en miami *wawpeke* blanc ; en openango, idiome du Passamaquoddy, *wabate*, blanc.

(3) Heckewelder, *Op. cit.*, p. 41-42 ; — Leland, *Op. cit.* p. 1.

(4) E. Beauvois, *La Grande Irlande ou Pays des Blancs précolombiens du Nouveau Monde*, passim (Extrait du *Journal des Américanistes de Paris*, t. I, nº 2. Paris 1904, gr. in-8).

(5) *Ibid.* et *La Découverte du Nouveau Monde par les Irlandais* (*Congrès international des Américanistes*, Nancy, 1875, t. I, p. 82-87); — *Les colonies européennes du Markland et de l'Escociland* (*Congrès de Luxembourg*, t. I. Extrait, p. 10-15) ; — *L'Elysée des Mexicains*, p. 271-273.

(6) Relations des Jésuites, t. III, ann. 1667, p. 12. — Voy. plus loin (p. 65) les traditions des Lénapés et celles des Mexicains.

Les légendes algonkines où figurent ces diverses croyances sont trop touffues pour qu'on les reproduise *in-extenso* au détriment de la clarté ; il faut, pour mettre en relief ce qui concerne notre sujet, nous borner à de brèves analyses, en commençant par les *Abenakis* proprement dits, ou tribus du Nouveau-Brunswick et des bassins du Passamaquoddy et du Penobscot dans l'État du Maine. D'après leurs récits, *Glusgahbé*, le maître des hommes et des animaux, fut [comme Kronos] dieu de l'âge d'or (1) ; selon les uns il naquit à l'est du pays des Abenakis, selon d'autres il y vint sur un grand canot de granit couvert d'arbres [mâts] (2). Pourvu d'une ceinture qui lui donnait la force et le pouvoir magique, il se signala par de grands exploits, voyageant au loin et au large [comme Hercule] laissant partout des traces de son passage : rochers qu'il avait bouleversés, chaussées gigantesques qu'il avait élevées, lacs qu'il avait creusés. Il aimait les Indiens et les tira des ténèbres où ils vivaient ; il leur montra la manière de chasser, de faire des armes, des filets ; il leur enseigna les vertus cachées des simples, l'usage que l'on pouvait tirer des plantes, de la chair des animaux, des oiseaux, des poissons ; il leur apprit les noms de toutes les étoiles. N'étant pas marié, il vivait à l'écart avec une vieille femme et un jeune homme, qu'il appelait respectivement sa grand' mère et son frère (3). Il traversait la mer sur le dos des baleines (4). Il purgea la terre des démons, des géants, des monstres, des serpents, des sorciers qui l'infestaient (5), mettant à mort ses ennemis, ressuscitant ses amis.

(1) Leland, *Op. cit.*, p. 67.
(2) Id. *ibid.*, p. 28-29.
(3) Id. *ibid.*, p. 28-31, 62-67, 74-77.
(4) Id. *ibid.*, p. 31-35, 41-42, 127-129.
(5) Id. *ibid.*, p. 38-50, 104-105, 120.

Ses propres métamorphoses, celles qu'il opérait (1) et sa puissance surnaturelle, le mirent à même de mener à bonne fin toutes ses entreprises. Pourtant lui qui avait triomphé des forts, il échoua devant l'indifférence de Wasis, le Bébé, qu'il ne put, pas plus par des incantations que par des menaces et de douces paroles, faire venir à lui (2). Comme l'immortel Væinæmœinen du Kalevala, il ne fut vaincu que par un enfant (3); comme lui, il s'éloigna sur sa barque et disparut non pour toujours, mais jusqu'à ce que son peuple eût besoin de lui. Dans sa retraite, il fabrique sans cesse des flèches pour le combat qu'il aura à livrer lors de son retour (4). Ni la malice des hommes en effet, ni l'ingratitude de ses obligés, ne l'empêchèrent de promettre son assistance à ceux qui l'imploreraient. Il devait reparaître au milieu de ceux qui l'appelleraient et exaucer les vœux des hommes intrépides qui braveraient tous les périls pour aller le visiter fort loin dans l'île enchantée de l'Océan de l'Est où il s'était retiré (5). Tous ceux qui firent ce long et pénible voyage obtinrent ce qu'ils désiraient, les uns à leur avantage, lorsque leurs demandes étaient raisonnables ; les autres à leur détriment, comme les insensés qui aspiraient à l'immortalité et qui furent métamorphosés en arbres ou en pierres (6). Il fit une jouvencelle de son aïeule vieille et décrépite (7). Il tenait tout à la fois d'Hercule pour ses travaux, son

(1) Id. *ibid.*, p. 51-58, 83-91, 100, 105, 108, 111, 117, 119, 124, 126.
(2) Id. *ibid.*, p. 120-122.
(3) *Le Kalevala*, trad. par Léouzon Leduc, ch. 50, p. 492 de la 2e édit. Paris, 1868, gr. in-8.
(4) Leland, *Op. cit.*, p. 130.
(5) Id. *ibid.*, p. 67, 82, 107, 130.
(6) Id. *ibid.*, p. 68-72.
(7) Id. *ibid.*, p. 100.

œuvre civilisatrice, et de Saturne comme roi de l'âge d'or retiré dans une île de l'Océan.

Ce thaumaturge figure, presque sous le même nom (*Glooskap*), dans les légendes des *Micmacs*, tribu la plus rapprochée des Abenakis et établie dans le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Ecosse et l'île de Terre-Neuve. Il y joue à peu près le même rôle (1), soit en enchantant ses adversaires, soit en prêtant sa ceinture à ses protégés ou en les couvrant de ses vêtements (car c'est ici le cas de dire que l'habit fait le moine). Mais quant à la localisation de sa retraite, les narrateurs varient : « Les uns disent qu'il s'en alla vers l'Est, au delà de la mer, dans une barque de pierre avec laquelle il reviendra un jour ; d'autres qu'il partit pour l'Ouest (2) ». Cette dernière croyance, répandue chez les Micmacs (3), nous paraît cadrer moins bien que la précédente avec une autre tradition du même peuple, d'après laquelle le grand Esprit, identifié avec l'Esprit du bien, c'est-à-dire avec Glooskap, « résidait dans une île du grand Océan » (4) [l'Atlantique]. Elle ne s'accorde guère non plus avec l'origine attribuée à Glooskap, « qui vint de l'Est au pays des Micmacs en traversant le grand Océan » (5). Par là, elle est en contradiction avec

(1) Rand (Silas Tertius), *Legends of the Micmacs*. New-York, 1894, in-8, p. 23-29, 228-229, 232-237, 253-257, 270-278, 339-340. — Leland (*Op. cit.*) entremêle plusieurs légendes des Micmacs avec celles des Abenakis, mais il a soin d'indiquer la provenance de chacune d'elles (p. 15-130).

(2) Leland, p. 130.

(3) S.-T. Rand, p. 232-233.

(4) Maura, *Hist.-des Abenakis*, Québec, 1866, in-8, p. 18.

(5) Il ne faut pas non plus confondre la retraite des Immortels, le paradis des Héros et des Bienfaiteurs avec le séjour des âmes vulgaires, et encore moins avec le lieu de sépulture ordinaire. C'est à ce dernier que se rapporte ce que Lescarbot dit des *Souriquois*, établis de son temps dans la Nouvelle-Ecosse et ancêtres des Micmacs : Après avoir fait les

les légendes analogues (algonkines, mexicaine, quichée), qui parlent tout à la fois de l'arrivée et du départ des Génies civilisateurs, car elles les font retourner du côté par où ils étaient venus, c'est-à-dire vers l'Est. Il nous semble donc que les récents conteurs Micmacs ont confondu le séjour des bienfaiteurs immortalisés avec celui des ombres vulgaires qui, s'il n'est pas placé dans les airs ou sous terre, doit l'être logiquement dans la direction du soleil couchant (1).

On va voir que ces assertions sont confirmées par la légende correspondante des *Menominis* ou *Folles-Avoines*, *Malouminek*, *Maroumines*, comme les nommaient nos missionnaires d'après le seigle (zizania aquatica) qui croît spontanément dans les marais et qui leur servait de nourriture (2). Ils n'occupent plus le bassin de la rivière qui porte leur nom et qui se jette dans la Green Bay (autrefois Baie des Puants) ; leur réserve a été portée plus loin vers l'ouest dans l'État de Wisconsin. C'est une des tribus algonkines dont les croyances ont été le mieux étudiées, et grâce à cette circonstance (3), sans doute, nous trouvons chez eux une des versions les plus circonstanciées de la légende de *Manabouch* (4), où les principaux traits de celle

---

funérailles de l'un des leurs, ils « le portèrent (selon leur coutume) en une ile écartée vers le Cap de Sable à vingt cinq ou trente lieues loin du Port Royal [Annapolis]. Ces iles qui leur servent de cimetière sont entre eux secrètes, de peur que quelque ennemi n'aille tourmenter les os de leurs morts. » (*Histoire de la Nouvelle-France*, édit. de Paris 1612, L. VI, ch. 26, p. 872 ; reprod. par Edwin Tross. Paris 1866, in-8, p. 845).

(1) Voy. *supra* p. 16, n. 5 ; *infra*, p. 61.

(2) *Relat. des Jésuites*, 1640, p. 35 ; 1658, p. 21 ; 1671, p. 25, 42.

(3) Hoffman (Walter James), *The Menomini Indians* dans *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, part. I. Washington, 1896, in-4, p. 3-328 avec 37 planches et 55 fig. dans le texte.

(4) Hoffman (*Op. cit.* p. 87 n. 2 et 114 n. 2) décompose ce nom en *Micha* grand et *Wabus* lièvre. Plus rapprochée de cette étymologie est la forme

de Glooskap sont mêlés à beaucoup d'autres qui en diffèrent. Selon les uns, le Silex, fils de Nokomis (la Terre, Grand' Mère), enfouit dans le sol un vase qui se remplit de sang ; il s'y forma un lapin qui fut lui-même métamorphosé en homme appelé Manabouch (1). Selon d'autres, la fille non mariée de Nokomis, donnant le jour à deux enfants, mourut avec l'un d'eux ; l'autre, placé par sa grand'mère sous un vase de bois, devint un lapin blanc qu'elle éleva et qui fut un puissant *Manido* [Manitou], doué de la faculté de se transformer en femme, loup, ours blanc, arbre (2). Participant de la nature de ces êtres, il n'était pas plus qu'eux exempt d'infirmités et dans les périls il invoquait le bon Manido qui lui avait donné mission de combattre les mavais génies souterrains et de protéger les hommes en instituant l'*Association médicale* (Mitawit) ou chamanique. Celle-ci fut composée de manidos qui personnifient les forces de la nature : le soleil, la lumière du jour, le vent du Nord, les quadrupèdes (ours, renards, loutres, etc.), les oiseaux (aigles, hiboux, coqs d'Inde) (3). Il enseigna aux hommes les propriétés des plantes, l'usage des instruments magiques (le tambour, la crécelle). Outre

---

Michabaus, adoptée par le P. Allouez (*Relat. des Jésuites* 1670, p. 93) qui la rend par Grand Lièvre. — Cfr. *Missaba*, dieu de la chasse chez les Ojibwa (H.-R. Schoolcraft, *The Indian Tribes of the United States*. Part. V. Philadelphia, in-4, 1856, p. 420, 436-437). — Il serait plus naturel de substituer au second terme de ce composé l'algonkin et l'ojibwa *wabish* blanc (Voy. *supra* p. 53, n. 2), et l'on traduirait alors le tout par : *Grand Blanc*, ayant pour *totem* ou emblème de son génie protecteur, le *Wabus* lièvre blanc. A l'appui de cette interprétation on peut citer le nom de *Wabeno* (oriental) venant de *Wabish* blanc et donné, chez les Menominis, à une classe de redoutables Magiciens (Hoffman, p. 62, 68, 314), (Voy. *supra*, p. 53, n. 6).

(1) Hoffman, p. 87.

(2) *Id.* p. 113, 114, 115, 132, 133, 135.

(3) *Id.* p. 43, 88, 91, 92, 134.

le mitawit qui sert à guérir les Indiens, il leur donna la chair des animaux pour vivre et les plantes, notamment le tabac (1).

Lorsqu'il eut accompli sa mission, il s'établit au nord-est d'un grand lac. Comme il n'y avait pas dans la maison d'autre femme que sa grand'mère, son frère jumeau, que le grand Manido avait ressuscité, lui fut donné pour compagnon (2), mais celui-ci, entraîné au fond de l'eau par les mauvais génies souterrains, fut placé dans l'Ouest pour attendre les âmes des morts. Quant aux vivants, Manabouch promit de leur donner au nord-ouest un foyer perpétuel pour leurs enfants et leurs successeurs, mais lui, il devait aller dans l'Est pour veiller à la prospérité des Indiens (3). Malgré ses bienfaits, il avait des ennemis qui lui rendirent la vie dure et qui se jouèrent de lui. On le ridiculisa, on le traita de fou, on lui déroba ses vivres ; il eut parfois peine à se soustraire aux embûches qu'on lui tendait (4). Il prit le parti de disparaître : « Mes amis, dit-il, je vais vous laisser, ayant été mal traité, non par vous, mais par des gens qui vivent aux alentours. Je vais du côté du soleil levant, à travers le grand Océan, où il y a un pays de rochers ; ce sera ma demeure. Lorsque vous serez rassemblés, pensez à moi ; quand vous prononcerez mon nom je vous entendrai ; tout ce que vous entreprendrez sous mes auspices réussira et je ferai tout ce que vous demanderez » (5). Il exauça en effet les vœux des gens raisonnables qui avaient fait un long et

(1) *Id.* p. 92, 93, 114, 206.
(2) Id. p. 113-115.
(3) Id. p. 73, 87, 88, 113, 115.
(4) Id. p. 134, 163-165, 173, 204.
(5) Id. p. 199-201, 206.

pénible voyage pour l'aller trouver, mais il changea en pierres les insensés qui lui avaient demandé l'immortalité (1).

Suivons la même légende chez une autre tribu algonkine qui était au XVII[e] siècle contiguë aux Menominis et qui, de nos jours, refoulée avec eux plus loin vers l'Ouest, est encore leur voisine. Il s'agit des *Outchibouek* (2), dont le nom a été corrompu en ceux d'*Odjibewais*, d'*Ojibwa* et de *Chippewa* (3), qu'il ne faut pas confondre avec les Chippewyans (4) de l'Athabasca. Nous emploierons le plus court de ces synonymes. Les Ojibwas se disaient originaires de l'Est : leurs ancêtres avaient habité le littoral de la grande eau salée [Océan Atlantique], plus tard les rives d'un grand fleuve [le Saint-Laurent], ensuite celles d'un grand lac [Ontario ou Huron], et ils avaient fini par s'incorporer aux Sauteurs, Algonkins du Saut de Sainte-Marie, par où les eaux du lac Supérieur se déversent dans le lac Huron. Ces traditions, recueillies par un lettré de leur race (5), sont confirmées par les multiples analogies de leur langue (6), de leurs institutions et de leurs croyances

---

(1) Id. p. 118-120, 206.

(2) *Relat. des Jésuites*, 1667, p. 24 ; 1670, p. 79.

(3) J. Tailhan, S. J. Notes dans son édit. du *Mém. sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, par Nicolas Perrot, Leipzig et Paris, 1864, in-18, p. 193-194, 295.

(4) Selon Schoolcraft (*Op. cit.*, t. V, p. 172), ce nom leur a été donné par les Chippewas et il se décompose en *wyan* pelisse et *ojeeg* pêcheur ; il a trait à leur costume. — Le vocabulaire chippewyan donné par Mackenzie (p. 304-310 du t. I, de ses *Voyages dans l'intérieur de l'Amérique septentrionale*, trad. par J. Castéra, Paris, 1802, in-8) diffère essentiellement de ceux des quatre dialectes Ojibwas publiés par Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 172-179.

(5) W.-W. Warren, *Traditions orales des Ojibwas*, dans le t. II de Schoolcraft, p. 136-137, avec une carte de la situation de la tribu en 1851.

(6) *Relat. des Jésuites*, 1667, p. 24.

avec celles des Menominis. Chez eux Manabouch est appelé *Menabozhoo* et *Nenabozhoo* dans leur dialecte oriental (1). C'était un des jumeaux nés d'une vierge qui était descendue du ciel et qui y remonta. Il créa la terre, la peupla, donna des noms aux êtres et aux plantes, notamment au maïs qu'il fit descendre du ciel pour la nourriture des hommes. C'est de l'Est où il réside qu'il envoie le vent ; c'est vers ce côté que se tourne le Jesukad, officiant de la *meda* (sacrifice magique ou médical), pour lui offrir le calumet (2). Après avoir fait beaucoup de choses merveilleuses, il disparut du côté de l'Est où il est encore (3), tandis que les âmes vulgaires vont à l'Ouest dans un pays de cocagne (4). Telle est une des versions répandues chez les Ojibwas et chez plusieurs des tribus congénères. Selon une autre, les âmes vont dans une contrée située au sud, sur le littoral du grand Océan et où les bons vivent dans l'abondance et les plaisirs (5).

Les *Potawatomis*, congénères des Menominis et des Ojibwas, étaient devenus leurs voisins, en se réfugiant dans l'île Hurone, puis sur la rive occidentale de la Baie des Puants, après avoir été expulsés par les Iroquois, avant 1637, d'un territoire situé entre les lacs Huron et Michigan (6). Chez eux Nenabozhoo est appelé *Nanaboujou*. C'était l'aîné de quatre jumeaux, fils d'un grand *mnito*

---

(1) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 418, n. 1.
(2) Id. *ibid.*, t. V, p. 193, 418-421.
(3) Brinton, *The Lenâpé*, p. 131.
(4) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. II, p. 135. — Cfr. *Supra*, p. 56 n. 5, et 57.
(5) Keating, *Longs Expedition*, 1824, t. II, p. 158, cité par Yarrow, *The mortuary customs of the north American Indians*, dans *First Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 1879-1880, Washington, 1881, in-4, p. 199-200.
(6) *Relat. des Jésuites*, 1640, p. 35 ; 1667, p. 18 ; 1671, p. 25 et 42 ; — Nic. Perrot, *Op. cit.*, p. 215.

[manitou] et d'une mortelle. Le quatrième d'entre eux, Chakekenapok, l'homme de silex, ayant en naissant, causé la mort de sa mère, fut plus tard poursuivi avec acharnement et tué par Nanaboujou qui, au contraire, s'efforça vainement de soustraire aux embûches des mauvais esprits son puîné, Chipiapous. Celui-ci finit par être entraîné sous la glace du lac Michigan, mais il fut alors chargé de régner sur les âmes et de pourvoir à leur béatitude. Nanaboujou, initié au grand mystère de la *meda* (médecine magique), prescrivit aux membres de sa famille d'en perpétuer religieusement les cérémonies et leur donna des amulettes pour guérir les maladies et réussir à la guerre et à la chasse. Il fut le principal intercesseur des hommes auprès du Grand Esprit qui leur donna les animaux pour vivre de leur chair et se vêtir de leur peau, les racines et les simples pour traiter les maladies. Dans le cours de ses voyages sur terre, il détruisit les bêtes malfaisantes, comme les mastodontes et les mammouths ; il plaça les vents aux quatre points cardinaux : celui du nord qui souffle la neige et permet de poursuivre le gibier ; celui du midi qui fait croître les courges, les melons, le maïs, le tabac ; celui de l'ouest qui amène les pluies, enfin celui de l'est qui donne la lumière et met le soleil en marche pour sa course quotidienne. Ce génie vit encore et se repose sur une banquise dans le grand lac [Océan]. Les Indiens appréhendent que les Blancs ne découvrent sa retraite et ne l'en fassent sortir, car s'il posait le pied sur la terre, l'Univers entier s'enflammerait et tous les êtres seraient consumés (1).

(1) Récit de Potogojees, chef Potawatomi, recueilli par le R. P. de Smet, *Oregon Missions and Travels over the Rocky Mountains*, in 1845-46, New-York, 1847, p. 341-345 ; reproduit par Schoolcraft, *Op. cit.*, t. I, p. 316-319, et par Hoffman, *Op. cit.*, p. 207-209.

C'est évidemment au même Manitou que s'applique le passage suivant du P. Allouez : « Les *Illinioüek*, les *Outagami* et autres sauvages du côté du Sud croyent qu'il y a un grand et excellent génie, maistre de tous les autres, qui a fait le ciel et la terre, et qui est, disent-ils, du costé du Levant, vers le pays des François (1) ». Les tribus en question sont de la branche algonkine qui s'étendait au sud du lac Michigan et du territoire des Iroquois, depuis le Mississipi jusqu'au littoral de la Nouvelle-Angleterre. Schoolcraft (2) qui les appelle en général *Michigamis*, à cause du voisinage du lac autrefois nommé d'après les Illinois, compte parmi eux les *Shawanoes* [ou Chaouanons], les *Odawas* [Ottaouais], les *Pedadumics* [Potawatomis] et les *Obunegos* [Abenakis de la Delaware ou Léni-Lénapés]. Dans une assemblée générale des Algonkins méridionaux qui eut lieu sur la Wabash vers 1816, ces tribus furent ainsi classées selon leur ancienneté ou leur importance. Les Obunegos (3) ou Lénapés furent qualifiés de *grands-pères* (4), les Chaouanons de frères les plus anciens, les Ottaouais de frères aînés, et les Potawatomis de frères (5). Nos notions sur les croyances des *Chaouanons*, *Shawnees* ou Méridionaux (6) sont insuffi-

(1) *Relat. des Jésuites*, 1667, p. 12.

(2) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 192-193, 196.

(3) Cfr. le terme *Openango* qui désigne l'idiome des Abenakis du Passamaquoddy (Kidder, dans le t. V de Schoolcraft, p. 690) ; — et *Opuhnanke*, nom des Abenakis de la Delaware (Brinton, *The Lenâpé*, p. 19). — Cfr. *Opeek* et *Oppái*, blanc.

(4) Bien que Schoolcraft T. V, p. 192, n'ait pas reconnu le nom des *Abenakis* sous la forme *Obunegos*, il est certain que l'un et l'autre désignent les Lénapés, puisque d'après Heckewelder (*Op. cit.*, p. 68, 113, 121, 177, 180, 182), les Chaouanons donnaient aux Lenapés le titre de grand-père.

(5) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 196. — Cfr. Heckewelder, p. 175-182.

(6) Dans l'idiome de cette tribu *shawanoong* signifie le Sud. (Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 255).

santes ; nous savons seulement que, sans parler de leurs incessantes pérégrinations en Amérique, ils avaient une curieuse tradition sur l'origine de leurs ancêtres, qui seraient venus de l'Est, à travers l'Océan, en marchant sur l'eau (1).

De même les *Léni-Lénapés*, comme on le verra plus loin, contaient que leurs ancêtres avaient traversé l'Océan pour venir s'établir en Amérique. On n'a pas de peine à s'expliquer l'idendité de cette tradition avec celle des Chaouanons, quand on sait qu'ils se rattachaient comme eux à la branche méridionale des Algonkins. De même que les Illinois (2), dont ils portaient le nom (3), ils avaient habité le Far-West (4), quoiqu'ils vinssent de l'Est, comme l'indique leur nom générique : *Wapanachkis*, *Abenakis* (5), *Obunego* ou *Opuhnanke* (6) (Orientaux).

---

(1) Id. *ibid.*, t. I, p. 19 et IV, p. 255.

(2) « Qui ont autrefois habité proche de la mer de l'Ouest. » (*Relat. des Jésuites*, 1671, p. 16. — On en disait autant des *Miamis*, les Indiens de Chicago, qui avaient d'ailleurs d'intimes affinités avec les Illinois. (De Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, t. III de son *Histoire de la Nouvelle France*. Paris, 1744, in-4, lettres 11 et 26, p. 188, 398).

(3) *Liniouek* ou *Illiniouek* (*Relat. des Jésuites*, 1656, p. 39 ; 1667, p. 12, 21), qui signifie hommes et correspond à *leno* (au pluriel *lenowak*) en Lénapé ; à *ellenu* en Abenaki ; à *ulnoo* en micmac ; à *lanea* en Miami ; à *linni*, *illenni* en Chaouanon ; à *inani* en Menomini ; à *enene* en Ojibwa. — *Lénapé* a le même radical que *leno* (vir) et comme on le traduit par *homo* (Du Ponceau, *Mém. sur le système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amérique du Nord*. Paris, 1838, in-8, p. 330), le nom composé doit signifier homme viril, ce qui avait dû justifier à l'origine le titre honorifique de *grand-père* (Voy. *supra* p. 63). — « Qui dit *Illinois*, c'est comme qui dirait en leur langue *les hommes*. » (*Récit des voyages et découvertes du P. J. Marquette*, dans le t. II, p. 265 de *Mission du Canada ; Relations inédites de la Nouvelle-France*, publiées par le P. Martin, Paris 1861, in-8).

(4) Heckewelder. *Op. cit.*, p. 46.

(5) Voy. *supra*, p. 53, n. 2.

(6) Voy. *supra*, p. 63.

Cette longue pérégrination, du littoral de l'Atlantique à celui du Pacifique, qu'ils ont presque renouvelée au XIXe siècle (1), ne leur avait pas fait perdre le souvenir de leur origine transatlantique. Il était encore vivace en 1650, d'après le récit fait à l'ingénieur suédois Lindstrœm par un indien de la Delaware : « Autrefois une femme de votre race [c'est-à-dire une Européenne] venue chez nous, devint enceinte après avoir bu dans une crique... Elle donna le jour à un fils qui, parvenu à une certaine taille, était si sage et habile, que personne ne put jamais lui être comparé, tant il parlait bien, ce qui excitait l'admiration. Il fit aussi beaucoup de miracles. Lorsqu'il fut grand, il nous quitta et alla au ciel, promettant de revenir, mais on ne l'a jamais revu (2) ». — Au XVIIe siècle, les Léni-Lénapés rapportaient en outre que, dans les anciens temps, la chasse et l'industrie leur avaient été enseignées par un homme vénérable et éloquent, venu de loin et qui les quitta, non en mourant ni en partant pour une autre contrée, mais en montant dans les nuages. Ils ajoutaient que ce vieillard portait une longue barbe (3). Aussi leurs ancêtres croyaient-ils qu'il leur viendrait un bienfaiteur de la direction de l'Est, et lorsqu'ils virent les premiers Blancs, ils les regardèrent comme divins et les adorèrent (4).

---

(1) Réduits, en 1890, à 94 qui avaient conservé leur nationalité, ils achèvent de la perdre dans l'Oklahama, après avoir été successivement refoulés de la Delaware au Kansas, puis au Texas. (James Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, dans *Fourteenth annual Report of the Bureau of Ethnology*, 1892-93, Part. II. Washington 1896, in-4, p. 1095).

(2) Brinton. *The Lenâpé*, p. 131.

(3) Th. Campanius Holm., *Kort beskrifning om provincien Nya sverige uti America*, 1702. L. III, ch. 11 ; — Brinton, *American Hero-myths*. Philadelphie, 1882, in 8, p. 53.

(4) Brinton, *The Lenâpé*, p. 132.

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, les Léni-Lénapés ont cru que les âmes des sages, des braves, des chasseurs infatigables, des hommes bons et hospitaliers allaient au *Pays de la vie* (*Wak-an-da*), dans une grande et belle île, au centre de laquelle demeurait le Grand Esprit, au sommet d'une haute montagne. Le soleil ne cesse jamais d'y luire ; un printemps perpétuel y règne ; les bienheureux n'y vieillissent pas ; la chasse ne les fatigue pas ; ils ont en abondance des buffles, des cerfs, des chevreuils, des loutres, des castors, des poissons ; des forêts y ombragent les campagnes qui sont couvertes de fleurs (1). C'est à cet élysée que faisait allusion le prophète Delaware innommé de 1762. Dans le cours de ses prédications, il montrait sur une carte en peau de chevreuil une avenue placée au nord-nord-est et conduisant, disait-il, aux délicieuses régions célestes situées au-delà du grand lac salé [Atlantique] et réservées par le Grand Esprit pour la demeure des Indiens dans la vie future ; tandis qu'un autre passage au sud-sud-est, conduisait, à travers des précipices, à l'affreux séjour du Mauvais Esprit (2). — Comme l'Islande est à peu près au nord-nord-est de l'ancien pays des Delawares, cette *ultima* Thulé correspond à la mystérieuse Tula dont il est question dans un document analogue aux peintures de ce prophète innommé. Il s'agit du *Walam-Olum* ou *Figures peintes* exécutées au XVIIIe siècle d'après les traditions des Lénapés et accompagnées d'une explication en leur langue. On y retrouve

(1) *Cinquante nouvelles lettres* du R. P. de Smet, publiées par Ed. Terwecoren, Paris, 1858, in-18, p. 219-220.

(2) Heckewelder, *Op. cit.*, p. 471-474. — Cfr. une croyance analogue des *Alibamons*, Indiens de l'Alabama, qui ne sont pas de la famille Algonkine. (Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*. Paris, 1768, in-18, t. II, p. 48-50).

le Grand-Lièvre ou Grand-Blanc que nous connaissons déjà par les légendes des Menominis, des Chippewas et des Potawatomis et par le récit fait à Lindstrœm (1). Mais là-même où le fond est identique, les conteurs diffèrent tellement par l'exposition qu'il n'y a pas lieu de croire qu'ils se soient copiés. Ils ont dû puiser à une même source les éléments communs qu'ils ont mêlés à d'autres, en les traitant chacun à sa manière. Qu'on en juge par l'exposé suivant :

Un puissant serpent, ennemi des hommes, les expulsa de leurs demeures, en soulevant jusqu'aux montagnes les eaux qui détruisirent tout. *Nanabouch Maskabouch* (2) était à Tula, sur l'île des premiers ancêtres, où allèrent les hommes et les êtres en traversant les flots. Une partie d'entre eux furent dévorés par des serpents monstrueux ; mais la fille du manitou, avec son embarcation, aida les autres à passer vers Nanabouch, le grand-père des hommes. Rassemblés à Tula ils demandèrent que ce qui leur avait été pris leur fût rendu. L'eau diminua, la terre sécha, tout devint silencieux et le puissant serpent disparut. Après quoi les Lenâpés, qui s'étaient ensemble réfugiés dans les grottes de Tula, éprouvés par la neige, les tempêtes, les gelées, parlèrent dans ce pays du Nord de climats doux et froids, où il y avait beaucoup de cerfs et de bisons. Ils partirent : les uns devinrent constructeurs de maisons [les Pueblos ?], les autres chasseurs ; les uns restèrent sur les bords de la mer, les autres allèrent dans l'île des serpents [Amérique méridionale ?] (3).

---

(1) Voy. *supra*, p. 58, 62, 63, 64, 65.

(2) Correspondant aux synonymes employés respectivement et isolément par les Menominis, les Ojibwas et les Potowatomis, mais réunis ici pour désigner le même personnage bienfaisant.

(3) Dan. G. Brinton, *The Lenâpé*, p. 177-184.

III. Le Paradis Atlantique des Mexicains et des Mayas-Quichés.

Quelques-unes des obscurités du paragraphe précédent seront dissipées par la comparaison avec les traditions des peuples de la région isthmique : Quichés et Cakchiquels du Guatemala, Mayas du Yucatan, Toltecs du Mexique. Commençons par celles des *Quichés*, qui nous paraissent être les plus archaïques : si des conceptions chrétiennes y ont été interpolées après la conquête espagnole, il est facile de les en séparer. Chez les Mexicains, au contraire, les diverses Tulas et les Quetzalcoatl qui en étaient originaires, ont été confondus dès les temps païens, et il est d'autant plus difficile d'opérer le triage. Si les traditions des peuples Quichés se sont perpétuées avec aussi peu de changements que leurs idiomes, elles remontent bien à deux mille ans (1), ce qui nous rapprocherait du temps où les croyances en l'Elysée de l'Atlantique ont passé de l'Ancien dans le Nouveau Monde. Elles ont été consignées, vers le milieu du XVI[e] siècle, dans des mémoriaux dont le plus étendu est le *Popol Vuh* (Livre de la communauté) (2). C'est la reproduction plus

(1) Otto Stoll, *Zur Ethnographie der Republik Guatemala.* Zurich, 1884, p. 157, cité par D. G. Brinton dans *The Annals of the Cakchiquels*, texte, traduction, notes. Philadelphie, 1885, in-8, p. 10.

(2) Edité par l'Abbé Brasseur de Bourbourg, avec traduct. et notes. Paris, 1861, gr. in-8 ; traduction espagnole du P. Francisco Ximénez, publiée par le D[r] C. Scherzer, sous le titre de *Las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala*, Vienne, 1857, in-8. — Une version espagnole de la traduction française, avec des notes tirée de celle de Ximénez, et due probablement à Justo Gavarrete, a paru de 1894 à 1896, dans *El educacionista de Guatemala.* C'est elle probablement qui a été reproduite sous le titre de *El Popol Vuh*, avec une étude préliminaire de Santiago I. Barberena et publiée par Arturo Ambrogi dans sa *Bibliotheca centroamericana*, en trois fascic. in-12, San Salvador, 1905.

ou moins fidèle, en caractères alphabétiques, d'un ancien recueil de peintures ou d'iconophones (sons représentés par des figures), en usage à Tula (1).

On y voyait que leurs ancêtres avaient d'abord habité au-delà de la mer, dans l'Est, où ils connaissaient des hommes blancs et noirs, des hommes qui vivaient sans maisons [des nomades]. Ils quittèrent leur pays pour aller chercher des dieux à *Tulan-Zuiva*, à *Vukub-Pek* (aux Sept Grottes), à *Vukub-Civan* (aux Sept Ravins). Ils eurent à faire un long trajet pour s'y rendre (2). Il y avait là nombre de tribus, entre autres des *Yaquis*, Sacrificateurs, qualifications données aux marchands et pèlerins Mexicains (3), dont le dieu portait en effet des noms nahuas : *Yolcuat-Quitzalcuat* (4)

---

(1) *Popol vuh*, p. 295-6 ; trad. espagnole, p. 117. — Voy. *infra*, p. 72.

(2) *Popol vuh*, p. 206-217 ; Cfr. p. 228-229, 240-241, 244-245, 290-291 ; trad. esp. p. 83-85, 92, 96, 116, 117.

(3) *Popol vuh*, p. 206-207, 212-213, 216-217, 246-247, trad. esp., p. 86, 87, 98. — Leur dieu Quetzalcoatl en effet était patron de la ville de Cholula et dieu des marchands (D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, 1880, in-4, p. 118), et les *Annales des Cakchiquels* (p. 165), parlent de Yaquis de Culuacan, c'est-à-dire de la confédération Culua du haut Anahuac, envoyés en Guatemala par le roi Modeczumatzin (Montezuma II). — Yaqui est un terme nahua qui signifie : marchant, voyageur, par extension marchand ; il a le même radical que *yani*, pèlerin et pouvait désigner aussi bien les pèlerins allant à Tulan que les voyageurs de commerce ou, pour mieux dire, les célèbres colporteurs de l'Anahuac.

(4) *Popol vuh*, p. 246-247 ; trad. esp. p. 98. — Le premier de ces deux mots parait être une transcription de *yollotl* cœur, apocopé en *yol* pour entrer en composition et *cuatl*, chef en nahua. Il signifierait : chef courageux. Mais comme on ne connait pas d'épithète semblable apposée au nom de Quetzalcoatl, il est à croire que c'est une transcription défectueuse de *yoalli* nuit, apocopé et *ecatl* vent, esprit, le tout signifiant : *Esprit nocturne*, une des qualifications de Quetzalcoatl (Quizalcoatl, por otro nombre Yagualliecatl, selon *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 228 de *Nueva coleccion de documentos para la historia de México*, édit. par J. Garcia Icazbalceta, t. III, Mexico, 1891, in-8). Le P. D. Duran (*Op. cit.*, t. II, p. 122) l'appelle aussi *Yecatl* (eau pure).

et *Nacxit* (1), et employa un composé nahua *cinpuval-taxuch* (2) pour donner l'investiture à Orbaltzam (3). Il correspondait à *Tohil* (Tonnant) (4). Ses adorateurs, mourant de faim et de froid, lui demandèrent du feu, il leur en donna, mais leur défendit d'en faire part aux autres tribus ; celles-ci n'en purent obtenir qu'en lui promettant ce qu'il y avait dans leur poitrine, sous leur ceinture. C'étaient leurs enfants qui plus tard furent enlevés à la dérobée et immolés sur l'autel de Tohil. Ce dieu de Tulan, comme Kronos, le dieu d'Ogygie, exigeait des victimes humaines, mais les Quichés étaient dispensés d'en prendre dans leur tribu ; ils n'étaient tenus que de se tirer du sang des oreilles et des bras, de brûler de l'encens, et de sacrifier des oiseaux et des cerfs (5).

A Tulan s'était produite la confusion des langues : les peuples ne s'entendaient plus les uns les autres ; ils se séparèrent. Les uns retournèrent dans l'Est. Tohil dit aux Quichés et à leurs confédérés : « Ce n'est pas ici notre demeure, partons pour notre destination ». Le narrateur avoue qu'il ne sait pas bien comment se fit la traversée de la mer, si ce fut sur des pierres éparses [glaces flot-

---

(1) *Popol vuh*, p. 294-295. — Cfr. *Ceacatl y Naxitli y Quetzalcoatl ; Quetzalcoatl Ceacatl y Nacxitl*, chez Tezozomoc (Hernando Alvarado), *Cronica Mexicana*, édit. par M. Orozco y Berra, Mexico, 1878, in-4, ch. 101, 108, p. 659, 694. — On parlera plus loin de ce titre (p. 56, n. 3).

(2) Le premier mot est une transcription de *cempualli* vingt ; le second peut être une forme syncopée et apocopée de *tlaxuchtli*, ceinture, ou un composé de *tatli* père, apocopé et *xochitl* fleur. Le tout signifierait : *Père* ayant *vingt fleurs* pour armoiries.

(3) *The Annals of the Cakchiquels*, p. 91, 201.

(4) *Popol vuh*, CXXII, 214-215, 218-219 ; — *Annals of the Cakchiquels*, p. 89, 111, 147 ; — Brinton, *ibid.* 199 et *The Names of the Gods in the Kiche Myths*, Philadelphie, 1881, in-8, p. 23, où il identifie ce nom avec le maya *tohil*, droit, justice.

(5) *Popol vuh*, p. 216-217 ; cfr. p. 250-263 ; trad. esp., p. 87-91 ; cfr. p. 100-105.

tantes et banquises] ou sur le sable, les eaux entr'ouvertes. Ils étaient affligés à la pensée de ne plus voir le lieu où le soleil se lève. Il ne se montra pas (1). N'ayant pour nourriture qu'un peu de farine et de l'eau pour boisson, ils regrettaient leur patrie et les compagnons laissés en arrière, parmi lesquels étaient les Yaquis ou Pèlerins et leur dieu Quetzalcoatl (2), qui s'y trouvait encore longtemps après et qui, sous le nom de Nacxit, y donna l'investiture à des princes Quichés et à Orbaltzam (3). Grande fut leur allégresse lorsqu'ils virent l'étoile qui précède le lever du soleil. Ils continuèrent leur marche, firent beaucoup de stations, qu'il est difficile et inutile d'identifier. Ils étaient à Hakavitz, lorsque les quatre chefs de leur migration disparurent d'une façon mystérieuse. Quoique bien âgés et venus de fort loin depuis bien longtemps, ceux-ci n'étaient pas malades lorsqu'ils prirent congé de leurs enfants, disant que leur mission était accomplie et qu'ils retournaient dans leur patrie. Ils recommandèrent à leurs successeurs d'aller revoir le pays d'où ils étaient venus, leur laissant comme souvenir un paquet enveloppé, correspondant au *quimilli* des peuples de langue nahua (4). Longtemps après, trois de

(1) Ce qui s'expliquerait assez naturellement, si la traversée sur les glaces avait eu lieu au cœur de l'hiver et à une latitude plus élevée que le cercle polaire.

(2) *Popol vuh*, p. 246-247 ; trad. esp. p. 98-99.

(3) *Popol vuh*, p. 294-295 ; trad. esp. p. 117 ; — *Ann. des Cakchiquels*, p. 90-91, qui ne disent pas où l'investiture eut lieu.

(4) Sahagun, *Hist. gén.* L. X. ch. 29, p. 674 de la trad. franç. — Juan de Torquemada, *Monarchia indiana*, L. II, ch. 2, p. 79 du t. I de l'édit. de Madrid, 1723, in-4 ; — Nuño de Guzman, *Relat. de l'expédit. chez les Teules Chichimecs*, 1530, dans *Coleccion de documentos inéditos...... sacados de los archivos...... de Indias*, T. III, Madrid, 1870, in-8, p. 379 ; — J.-B. de Pomar, *Relacion de Tezcuco*, p. 13-14 du III (Mexico, 1891, in-8)

leurs fils partirent pour l'Est à travers l'Océan, afin de se faire investir par le grand seigneur des Orientaux, le juge suprême Nacxit, qui leur conféra les insignes de la royauté. Ils rapportèrent de Tulan l'art de peindre les histoires (1). C'est là, en effet, que les émigrants avaient laissé Nacxit avec ses Yaquis.

Un autre document quiché, conservé aux archives de Totonicapan (2), et dont on a des traductions (3), fait pendant au livre III ou partie historique du *Popol Vuh* (4). Quoiqu'il en diffère en beaucoup de points, il s'accorde avec elle sur la situation de Tulan Civan, dans l'Est, au-delà de la mer (5), et sur le rôle important qu'y jouait Nacxit, leur grand-père et leur dieu (6) ; lorsqu'ils partirent de Tulan (7), ils reçurent de lui l'enveloppe mysté-

---

de *Nueva colección de documentos para la historia de México*, publiée par J. Garcia Icazbalceta. — B. de las Casas, *Apologética historia*, ch. 118 extrait dans le t. VIII des *Antiq. of Mexico* de Kingsborough, notes p. 258-259.

(1) *Popol vuh*, p. 294-295; trad. esp. p. 117.

(2) C'était la tradition des Caveks, issus du premier des quatre chefs de la migration des Quichés.

(3) L'une en espagnol, d'après le Quiché faite en 1834 par le P. D.-J. Chonay, curé de Zacapulas; l'autre en français, faite sur cette dernière par le Cte de Charencey, qui les a publiées toutes les deux dans le *Bulletin des actes de la Société philologique*. Tiré à part, Paris, 1885, in-8, sous le titre de : *Titulo de los Señores de Totonicapan*.

(4) Qui, d'après une allusion à Santa-Cruz (p. 346-347), capitale des Quichés, appelée antérieurement Utlatlan et Gumarcaah, parait avoir été la tradition des princes de cette contrée.

(5) *Titulo*, p. 12-15, 28 29, 32-33, 44-45, 64-65.

(6) *Titulo*, p. 14-15, 28-29, 36-37. Il n'y est pas identifié avec leur *nahual* [ou manitou], comme c'est le cas dans le *Popol vuh* (Voy. *supra*, p. 70).

(7) *Ibid.*, p. 10-11, 12-13, 64-67, (cfr. p. 14-15), où cette contrée est placée aux confins de l'Assyrie et de la Babylonie. Les émigrants y sont identifiés avec les dix tribus israélites subjuguées par Salmanazar. Ces réminiscences bibliques, que l'on ne retrouve dans aucune des autres légendes sur Tula, ne faisaient assurément pas partie de la tradition quichée pri-

rieuse, appelée ici *Giron Gagal*, qu'ils développèrent plus tard et qui leur servait dans les opérations magiques (1). Comme ils employaient pour cet usage une pierre donnée par Nacxit (2), on a supposé que celle-ci était tout à la fois identique avec le Giron Gagal et avec la tablette d'obsidienne que les Quichés ont conservée d'abord au tribunal du Tecpan Guatemala et actuellement dans l'église de cette localité. Après avoir servi d'amulette et été consultée comme oracle, cette pierre transparente fait maintenant partie de la table du grand autel (3). Ce ne fut pas le seul don que les Quichés obtinrent de Nacxit ; ils en reçurent en outre des loix, des institutions et des insignes de dignité qu'ils étaient allé lui demander à deux reprises (4). Ce législateur divin paraît correspondre aux compagnons d'Hercule, restaurateurs de la civilisation dans la colonie Kronienne de la Nouvelle-Méotide (5), tandis que Tohil, exigeant des victimes humaines en retour du feu qu'il donnait (6), joue plutôt le rôle de Kronos. Quant aux premiers chefs de la migration, ils disparurent mystérieusement (7), comme il est dit dans le *Popol Vuh*.

Les *Cakchiquels*, possesseurs du Tecpan-Guatemala, intimement apparentés aux Quichés, avaient comme eux une

---

mitive, quoiqu'elles aient été souvent associées à diverses autres théories sur l'origine des Américains.

(1) *Titulo*, p. 14-15, 22-23, 40-41.

(2) *Ibid.*, p. 40-41.

(3) Fr.-A. de Fuentes y Guzman, *Historia de Guatemala ó Recordación florida*, édit. par J. Zaragoza. Madrid in-8, t. II, 1883, p. 135-136. — Cfr. Brinton, dans *Ann. des Cakchiquels*, p. 23-27.

(4) *Titulo*, p. 28-33, 44-45.

(5) Plutarque, *Moralia*, éd. Dübner, t. I, p. 1152. — Cfr. *L'Elysée des Mexicains*, p. 5, 17-18.

(6) *Titulo*, p. 16-17, 21-22.

(7) *Ibid.*, p. 36-37.

sorte d'histoire généalogique ou titre de famille écrit vers 1559 pour servir de pièce justificative dans un procès. Le zélé restaurateur des études relatives à l'Amérique centrale, l'Abbé Brasseur de Bourbourg, qui en a fait une traduction française inédite, lui donna le titre de *Mémorial du Tecpan Atitlan*, parce qu'il fut écrit dans cette localité ; l'archiviste Gavarrete en publia une traduction espagnole (1), et le Dr Dan. G. Brinton a édité le texte avec traduction anglaise, notes et introduction, sous le titre d'*Annales des Cakchiquels* (2), parce qu'elles sont écrites en leur idiome par des membres de la famille princière de Xahila (3). Quoiqu'elles diffèrent essentiellement des mémoriaux quichés, elles les confirment en ce qui concerne *Tullan* (4) comme source de lumière et d'intelligence (5) ; mais elles parlent de quatre localités de ce nom et la situation de celle qui nous intéresse a besoin d'être précisée (6). Nous pouvons laisser de côté,

---

(1) Dans le *Boletin de la Sociedad economica de Guatemala*, 1873.

(2) *The Annals of the Cakchiquels : the original Text, with a Translation, notes and introduction*, formant le t. VI de Brinton's *Library of aboriginal American Literature*. Philadelphie, 1885, in-8.

(3) Brinton, *Aboriginal American Authors*, Philadelphie, 1883, in-8, p. 31-32, et introd. aux *Annales*, p. 53-59.

(4) Appelée *Tollan*, dans d'autres sources. Ce sont des formes de *Tonallan* (*tonalli* apocopé à cause de la suffixe *tlan*, le tout signifiant : au lieu du soleil), qui, en perdant sa troisième et sa quatrième lettre, est devenu *Tollan*, *Tulan*, *Tula*. Les quatre passages reproduits *infra* (p. 96 n. 5) prouvent bien que *Tonallan* et *Tula* sont synonymes.

(5) « Vraiment grandes étaient les connaissances de Qikab, et merveilleuse la puissance de ce chef. Il avait non seulement la majesté d'un roi, mais il imposait par la science et la profondeur de son esprit, dues à Tulan. » (*The Ann. of the Cakchiquels*, p. 138 139).

(6) Bien que dans son vocabulaire (p. 213), Brinton traduise la préposition *cho* par *to*, *in*, *towards*, il la rend dans plusieurs passages par *from*, (venant) *de*, ce qui produit une extrême confusion, qui peut être évitée en s'en tenant au sens de *à*, *dans*, *vers*.

comme mythique, deux de ces quatre Tullan, celle du ciel et celle de l'enfer ; celle de l'Est est le point de départ des émigrants ; celle de l'Ouest, une de leurs stations dans le Nouveau Monde, soit la célèbre Tula de l'Anahuac, par laquelle tous les émigrants tenaient à passer (1), soit une Tula moins connue du Nouveau Mexique (2). La qualification de *Tultecs* (3), donnée aux premiers rois et civilisateurs du Guatémala (4) dénote leurs relations avec une au moins des Tulas réelles. Mais avec laquelle ? Les Quichés de Santa Cruz et de Totonicapan, aussi bien que les Mayas (5) et les Mexicains s'accordent à placer dans la Tulan orientale, d'au delà de l'Océan, le berceau de la civilisation de l'Amérique moyenne. Est-il vraisemblable que les Cakchiquels le localisent ailleurs quand ils ont la même tradition que ces peuples relativement à l'origine toltèque ? Les textes ne justifient pas une telle inconséquence, quoiqu'elle paraisse résulter d'un passage de la traduction anglaise (6). Mais il est facile de rectifier celle-ci

---

(1) Domingo Juarros. *Compendio de la historia de la cindad de Guatemala.* Guatemala, 2 vol. in-8. t. II, p. 8.

(2) Fr.-A. de Fuentes y Guzman, *Hist. de Guatemala*, t. I, p. 43.

(3) Ce nom ethnique est composé de *Tullan*, *Tula*, apocopé pour entrer en composition, et de la suffixe *tecatl*, au pluriel *teca*, gens.

(4) De Fuentes y Guzman, *Hist. de Guatemala*, t. I, p. 5, 17, 19-21, 23-25, 29, 32, 43, 73, 75.

(5) Voy. *infra*, p. 78-79, 82-84.

(6) « From the sunsetting we came, from Tullan, from beyond the sea. » (p. 69). De même dans son résumé des Annales, il écrit (p. 60) : « They cross the sea, proceeding toward the east », ce qui est en contradiction avec le texte qui porte : *chu* (= to et non from) kahibal (sunsetting) et avec trois passages de la traduction, où les émigrants disent : « Did we not come from the sun rising ? » (p. 81). — « We came from the east ». (p. 83). — « These names [les noms des tribus] came from the east. » (p. 85). Par là il est clair que les émigrants allaient de l'Est à l'Ouest de l'Atlantique vers un pays qui est sur la rive orientale de cet océan.

en ne donnant jamais de sens contraires aux mêmes propositions et en traduisant toujours *chu* ou *cho* par *vers*, *à*, et *pu* par *dans*, venant *de*. En nous conformant à cette règle nous extrayons ce qui suit des *Annales des Cakchiquels*.

D'après les paroles de leurs premiers ancêtres, Gagavitz et Zactecahauh, il y avait quatre Tullan : une au soleil levant, une en Xibalbay, une au soleil couchant où ils allaient ; la quatrième où est Dieu [au ciel] (1). Lorsqu'ils eurent déposé leur offrandes à Tullan, ne gardant que leurs arcs et leurs boucliers, leurs pères et leurs mères leur dirent : Votre demeure n'est pas ici ; c'est au-delà de la mer que vous trouverez vos montagnes et vos plaines. Vous serez soutenus par Belche (neuf) Toh, et Hun (un) Tihax, [les dieux en] bois et pierre, auxquels vous avez payé tribut. Vous aurez besoin de vos armes ; il y a guerre vers l'Est [du continent américain]. Voilà les paroles qui leur furent dites à leur départ de Tullan (2).

Sans se laisser intimider par des oiseaux de mauvais augure, qui leur prédisaient la défaite et la mort, marchant dans la boue, les ténèbres et les brumes, sous la pluie, ils arrivèrent au bord de la mer, où d'autres se lamentaient de ne pouvoir la traverser. Les Cakchiquels n'eurent qu'à pousser sur le sable le bâton rouge [cak chee, bois rouge, qui était leur totem], pour que les eaux, s'écartant en haut et en bas, leur livrassent passage. Ce n'est que dans leur cinquième station qu'ils se trouvèrent en présence de guerriers Nonovalcat (3) et Xulpit. Après un terrible combat où ils les mirent en déroute et s'empa-

(1) *The Annals*, p. 68-69.
(2) *Ibid.*, p. 70-77.
(3) Ce nom passe pour être nahua (Brinton, *ibid.* p. 44, 199) et il désignerait alors une tribu des Mexicains, dans les traditions desquels il figure plusieurs fois.

rèrent de leurs embarcations pour continuer leur voyage jusqu'à Zuyva où ils furent eux-mêmes défaits. Les bandes d'émigrants cherchèrent chacun un protecteur et, comme il tonnait, les Cakchiquels invoquèrent *Tohohil* [peut-être identique avec *Belehe Toh* et certainement avec *Tohil* (1)]. Ils se dispersèrent et les quelques survivants qui venaient de l'Est se rendirent séparément à leur destination (2). Nous n'avons pas besoin de les suivre plus loin dans leur pérégrination qui les entraîne hors de notre sujet. Leurs chroniques ne disent pas s'ils retournèrent à Tullan, comme avaient fait les Quichés, pour rendre un culte à Belehe Toh.

Leurs congénères, les *Mayas du Yucatan*, avaient aussi conservé des réminiscences de Tula, de Zuiva et de Nonoval : on lit dans leurs *Annales* (3) : « Partis pour le pays de leur résidence à Nonoval, les quatre Tutulxiu [arrivèrent] dans l'Ouest à Zuiva, venant ensemble de *Tulapan* leur patrie » (4). Ici encore le traducteur anglais n'a pas manqué d'embrouiller la géographie en donnant, dans le même contexte, deux sens opposés à *ti* qu'il traduit par *from* et *to*, quoique dans son vocabulaire il rende cette préposition par *à*, *vers*, *pour*, et non par [venant] *de*. Avec de tels procédés on rend les légendes méconnaissables. Heureusement qu'il est possible de rectifier celle-ci par la comparaison avec trois autres documents d'origine yucatanaise, parfaitement d'accord sur ce point entre eux et avec le sens que nous attribuons au passage des *Annales*. En 1581, lors de l'enquête qui fut faite par ordre de

(1) *Popol Vuh*, p. 24-6-7. — Voy. *supra*, p. 70. *Tohoh* en cakchiquel signifie *tonner* d'où *Tohohil*. (Brinton *The Annals* p. 199).

(2) *The Annals*, p. 78-85.

(3) *The Maya Chronicles*, texte, avec traduction, commentaires et notes par Dan. G. Brinton. Philadelphie, 1882, in-8.

(4) *Ibid.*, p. 93, 100, 108.

Philippe II dans tous les districts du Yucatan, les indigènes déclarèrent que le premier seigneur de Mutul nommé *Çak Mutul*, c'est-à-dire Homme *Blanc* (zak) était venu de l'Est, sans préciser de quelle contrée, mais que c'était un Indien (1). Malgré cet aveu d'ignorance, l'épithète de *Blanc* nous semble être une indication plus utile que la conjecture du P. Diego de Landa : « Quelques vieillards du Yucatan disent avoir appris de leurs ancêtres que ce pays-ci avait été peuplé par des gens venus de l'Est, que Dieu avait délivrés en leur ouvrant douze chemins à travers la mer. Si c'était vrai, ajoute-t-il, tous les habitants des Indes devraient nécessairement être issus des Juifs (2) ».

Non moins hypothétique est l'origine carthaginoise attribuée par le P. Lizana à une partie des colonisateurs du Yucatan : « La population d'ici, dit-il d'après les récits des premiers évangélisateurs de ce pays, venait partie de l'Ouest, partie de l'Est.... Anciennement l'Orient s'appelait *Cen-ial* (Petite Descente) et l'Occident *Nohen-ial* (Grande Descente) ». C'est de l'Est, ajoutait la tradition, que débarquèrent les occupants les moins nombreux, et de l'Ouest les plus nombreux (3). Du commentaire assez embrouillé que Lizana fait de ce récit, il semble ressortir qu'il regardait comme Carthaginois les envahisseurs

(1) *Relaciones de Yucatan*, t. I, p. 77, formant le t. XI de *Coleccion de documentos..... de Ultramar*, 2e série (dont la 1re est citée par abréviation sous le titre de *Documentos..... de Indias*). Madrid, 1898, in-8).

(2) Diego de Landa, *Relation des choses du Yucatan*, texte et traduction par Brasseur de Bourbourg, Lyon, 1864, in-8, p. 28-29. — Nouvelle édit. augmentée, quoique incomplète, dans le t. II des *Relaciones de Yucatan*. Madrid, 1900, p. 279-280.

(3) Lizana, *Historia de nuestra Señora de Itzmal*, extrait dans l'ouvr. précité de Brasseur de Bourbourg, p. 354-355.

Orientaux et que, selon lui, les autres étaient venus du Mexique. Il se réfère, en effet, au P. J. de Torquemada d'après lequel les Teochichimecs de Tlaxcala auraient mis « un peu moins de trois cents ans pour occuper la majeure partie de la Nouvelle-Espagne, s'étendant d'une mer à l'autre, du littoral de la mer du Nord [Golfe du Mexique] à celui de la mer du Sud [Océan Pacifique], envahissant les contrées moyennes [Amérique centrale] situées à l'Est, dans lesquelles sont comprises les provinces de Tabasco, de Champoton, de Yucatan, Campèche et l'île de Cozumel, jusqu'aux Hibueras [Honduras] » (1). Le P. Diego Lopez Cogolludo qui reproduit ce passage adopte l'opinion de Torquemada, mais contrairement à celle de Lizana, il affirme que les colonisateurs orientaux étaient les plus nombreux et les plus anciens, puisque Zamna leur prêtre passe pour l'auteur des innombrables noms de localités du Yucatan : ports, côtes, promontoires, montagnes (2). Or ces dénominations s'expliquent par le maya et non par le nahua, fait positif qui justifie la théorie de Cogolludo, aussi bien au point de vue de la chronologie que de la linguistique, car l'invasion Teochichimèque est certainement la plus récente des temps païens, la dernière qui ait précédé l'arrivée des Espagnols.

Conformément à une tradition recueillie par Torquemada (3), les *Nahuas du Nicaragua* affirmaient que leurs ancêtres étaient venus du couchant (4), ce qui ne les

(1) J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 13, p. 269 du t. I.

(2) Diego Lopez de Cogolludo, *Historia de Yucatan*. L. IV, ch. 2, p. 285-287 du t. I, de la 3e édit. Merida, 1867-1868, 2 vol. pet. in-4.

(3) *Mon. ind.*, L. III, ch. 40, p. 331-332 du t. I.

(4) Oviedo y Valdés (Gonzalo Fernandez), *Historia general y natural de las Indias*, édit. par José Amador de los Rios, T. IV, Madrid, 1855, in-4, p. 45.

empêchait pas de placer en haut, là où le soleil se lève (arriba) (1) le séjour de leurs créateurs, Tamagastad et Cipattonal, qui étaient descendus sur terre, avaient vécu comme homme et femme parmi les mortels et restaient toujours jeunes. C'est près d'eux qu'allaient les âmes des guerriers, des gens pieux, des bons (2). — Comme ils se disaient originaires de Cholula dans le haut Anahuac et qu'ils avaient émigré du Soconusco pour se soustraire à la tyranie des *Olmecs* ou *Hulmecs* (3), qui avaient également passé par le Mexique (4), leurs croyances sont, pour ce qui nous en est connu, et devaient être pour le reste, analogues à celles de leurs congénères les peuples Nahuas. Ceux-ci savaient que la plupart des tribus colonisatrices du Mexique y étaient entrées du côté de l'Ouest, mais que leur plus célèbre civilisateur, le Blanc Quetzalcoatl était venu par mer de la direction de l'Est. La différence d'origine des peuples du Mexique, ainsi que celles de date et de mode d'immigration, expliquent la diversité de leurs conceptions relativement à l'autre vie, non pas en ce qui concerne les morts ordinaires, car tous, eussent-ils été des grands de la terre, allaient au *Mictlan* (séjour des morts), souterrain, septentrional, et ténébreux (5) ;

(1) « Donde el sol sale llamamos nosotros arriba. » (Id. *ibid.*, p. 43 du t. IV.) — Cfr. dans *L'Elysée des Mexicains*, (p. 24, n. 5) d'autres textes où *arriba* désigne l'*Est*.

(2) Oviedo, *Op. cit.*, t. IV, p. 40-45.

(3) Torquemada, L. III, ch. 40, p. 332 du t. I.

(4) Bernardino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. et annotée par D. Jourdanet et Rémi Siméon. Paris, 1880, gr. in-8. L. X, ch. 29, p. 672-675 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 8, 11, 13, p. 257, 262, 269 ; — Ixtlilxochitl (Fernando de Alva), *Obras históricas*, édit. par Alfredo Chavero. Mexico, 1891, 1892, 2 vol. in-8, t. I, p. 19-20 ; T. II, p. 22.

(5) Sahagun, *Op. cit.* Append. du L. III, ch. I, p. 221-222 ; L. VII, ch. 8, p. 487.

mais pour l'élite il y avait trois paradis, tous dans le voisinage du soleil : l'un à l'ouest qui était appelé *cihuatlampa* (côté des femmes), pour les femmes mortes en couche ou à la guerre (1) ; l'autre à l'est, pour les guerriers qui avaient péri en combattant, soit qu'ils aient été victorieux, soit que l'ennemi les eût fait prisonniers, torturés ou immolés dans le combat gladiatorial (1) ; le troisième, également à l'Est, pour les gens foudroyés, noyés, morts d'une maladie contagieuse, les galeux, les varioleux, les goutteux, les hydropiques ; leur demeure était le *Tlalocan* ou séjour des Tlalocs, dieux du tonnerre, des nuages, de la pluie ; ces météores étaient la source de tous les biens pour les pays tropicaux ; aussi le Tlalocan était-il considéré comme un vrai pays de cocagne, dont les hôtes, oubliant leurs infortunes passées, vivaient dans les plaisirs, la quiétude et l'abondance (2). A ce titre, ils pouvaient être confondus avec les *Fils de Quetzalcoatl* qui, en qualité de dieu du vent précurseur de la pluie (3), les établit sur terre au milieu d'une nature exubérante, le *Tamoanchan*, sorte de paradis terrestre, où ses adorateurs devaient trouver toutes sortes de richesses, de délices, jointes aux jouissances de l'art (4).

Quant à lui, après avoir été avec ses trois frères (5) un des créateurs de l'univers (6), après avoir joué pendant

(1) Id. *ibid.*, L. VI, ch. 29, p. 435-436 ; L. VII, ch. 8, p. 487.

(2) Id. *ibid.*, L. I, ch. 4, 11, p. 15, 21 ; L. III, append. ch. 2, p. 225 ; L. VII, ch. 5, 6, 7, p. 484, 486 ; L. X, ch. 29, p. 672 ; L. XI, ch. 12, p. 780.

(3) Id. *ibid.*, L. I, ch. 5, p. 15-16.

(4) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 3, p. 205 ; — Torquemada, L. VI, ch. 24 ; L. X, ch. 29 ; p. 48, 672, 674-676.

(5) Comme dans la légende des Potawatomis (*supra*, p. 61-62).

(6) *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (Hist. iconophonique des Mexicains), T. III de la *Nueva Coleccion* de J. Garcia Icazbalceta, p. 229, 235-236.

676 ans le rôle de soleil et jeté dans les flammes son fils inconçu (1), afin qu'il éclairât le monde comme astre du jour (2), il s'incarna dans le sein de Chimalma, la vierge de Tulan ou Tula (3), devint seigneur de cette ville et grand guerrier (4), à tel point que Sahagun le compare à Hercule, tout en le donnant comme grand magicien (5). A la tête des *Toltecs* ou gens de Tula, Quetzalcoatl partit sur mer à la recherche du Paradis terrestre, le Tamoanchan, s'avança du nord au sud, côtoyant la Florida, littoral atlantique des États-Unis, alla débarquer à Panuco, dans le golfe du Mexique (6), et fonda dans le haut Anahuac une ville à laquelle il donna le nom du pays d'où il venait (7). Mais il ne s'y fixa pas, il continua sa pérégrination vers le sud en suivant le littoral à vue des volcans et des hautes montagnes, parce que c'était au sommet de l'une d'elles que l'on localisait (8) le paradis terrestre (9). Il prit part à l'invention du calendrier et des vingt signes dont chacun désignait un jour du mois et servait aussi de lettre ou plutôt d'iconophone, image représentant une ou plusieurs syllabes (10) ; il enseigna

(1) Né sans mère comme Minerve.

(2) *Hist. iconoph.*, p. 235-236.

(3) Torquemada, L. VI, ch. 45, p. 80 du t. II. — *Deux sources de l'Hist. des Quetzalcoatl*, par E. Beauvois, dans *Le Muséon*, T. V, 1886, p. 436, 600.

(4) *Hist. iconoph.*, p. 237-238.

(5) *Hist. gén.* L. III, ch. 3 ; prol. du L. VIII ; p. 207-208, 495. — Cfr. Torquemada, *Mon. ind.*, L. VI, ch. 7, p. 20 du t. I.

(6) Sahagun, *Hist. gén.* prol. du L. I ; prol. du L. VIII ; L. X, ch. 29, p. 9, 495, 673-675.

(7) Porque venian de Tulla, poblaron luego á Tullan (Fr. Lopez de Gomara, *Conquista de Méjico*, p. 431 du t. I de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. par E. de Vedia, Madrid, 1863, gr. in-8).

(8) Cfr. la légende des Lénapés (*supra*, p. 65) et p. 59, 60.

(9) Sahagun, prol. du L. I ; prol. du L. VIII ; L. X, p. 9, 495, 674.

(10) Sahagun, introd. du L. IV, p. 238 ; — Mendieta, p. 97-98 ; — Torque-

aux indigènes l'art de fondre les métaux, de travailler la pierre et le bois, de peindre, et d'autres industries (1). Les *Toltecs* et les *Nahuas*, leurs descendants, étaient si versés dans les sciences et si habiles dans les arts que leur nom est devenu synonyme de savant et d'artiste (2). Irrité de l'ingratitude et de l'hostilité de ceux qu'il avait civilisés et dont il avait voulu adoucir les mœurs en substituant aux sacrifices humains les saignées rituelles et volontaires, avec l'offrande d'oiseaux, de serpents, de papillons (3), il se retira du côté de l'est et s'embarqua pour retourner au lieu d'où il était venu (4), à *Tullan-Tlapallan*, la cité du soleil, promettant de revenir lorsqu'il en serait temps (5). Aussi les Mexicains attendaient-ils

---

mada, L. VI, ch. 24, p. 52 du t. II; — Cfr. D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 257.

(1) Sahagun, L. III, ch. 13, p. 218.

(2) Sahagun, L. X, ch. 29, p. 656-659, 663, 672-676; — Torquemada, L. I, ch. 14, 48; L. III, ch. 7, p. 37, 73, 255.

(3) A. de Tapia, *Relacion*, p. 574 du t. II de la 1re *Coleccion de documentos para la historia de México*; édit. par J. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1866, in-4; — Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. 3; L. X, ch. 29, p. 208, 659 de la trad. franç.; — Gomara, *Conquista de Méjico*, édit. de Vedia, p. 327; — B. de las Casas, *Apologética historia*, ch. 122, extr. à la suite de son *Historia de las Indias*, édit. par le Mis de la Fuensanta del Valle, p. 449-450 du t. V, Madrid, 1876, in-8; — J. de Torquemada, *Mon. ind.*, L. VI, ch. 24, p. 50 du t. II; — *Anales de Cuauhtitlan*, publ. en append. aux *Anales del Museo Nacional de México*, t. II, 1880, in-4, p. 17.

(4) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, p. 674; — *Ixtilxochitl*, *Hist. chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX des *Ant. of Mexico* de Kingsborough. Cfr. Torquemada, L. IV, ch. 13, 14, p. 379, 381 du t. I.

(5) B. de las Casas, *Historia general de las Indias*, L. III, ch. 122, p. 489 du t. IV de l'édit. de Madrid; — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, 1880, p. 5, 9; — Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 14; L. VIII, prol. et ch. 7; L. X, ch. 29; L. XII, ch. 2, 3, pp. 220, 495, 506, 674, 798, 799; — *Codex Tellerianus*, p. 154 du t. V de Kingsborough; — Tezozomoc, *Cron. mexicana*, ch. 107, p. 687 de l'édit. d'Orozco y Berra; — J. Suarez de Peralta, *Noticias históricas de la Nueva España*, édit. par J. Zaragoza, Madrid, 1878, in-4, p. 79-80, 97; — Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsborough, cfr. p. 459. — Voy. *infra*, p. 88, 94.

son retour à travers la mer de l'Est, et c'est pourquoi ils prirent pour lui d'abord Juan de Grijalva, ensuite F. Cortés (1), d'autant plus qu'il était blanc et barbu comme eux (2). Il devait être rajeuni et jouir de l'immortalité à Tullan-Tlapallan, ainsi que Ceteuctli qu'il y avait emmené et que de grands magiciens comme Matlacxochitl, Ozomatli et Timal (3).

IV. Tula = Thulé.

Voilà le résumé des légendes américaines qui correspondent, au moins en certains points, à l'idée que les documents classiques nous donnent du paradis de la mer Kronienne. Les populations du Nouveau Monde chez lesquelles ces croyances avaient cours habitaient ou avaient toutes habité quelque partie du littoral de l'Atlantique, mais ce ne doit pas être le voisinage de cet océan qui les porta à y localiser le séjour des immortels ou des héros divinisés. On s'en convaincra en constatant que les croyances en un paradis spécial pour les héros, chez d'autres peuples placés dans des situations soit analogues soit différentes, n'ont pas été influencées par la proximité ou l'éloignement de la mer (4) : les *Esquimaux du Grœnland* par

---

(1) Sahagun, *Hist. gén.* L. XII, ch. 2, 3, 6, p. 792, 798, 801, 811-812 ; — Ixtlilxochitl, *Op. cit.*, ch. 69, p. 276 du t. IX. — Cfr. notre mém. sur *Les Deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés*, (dans *Le Muséon*, t. IV, Louvain, 1884, in-8, p. 478-484, 573, 584-588).

(2) Voy. les textes reproduits dans notre mém. sur *Les Blancs précolombiens figurés et décrits dans les plus anciens documents du Mexique et de l'Amérique centrale* (dans *Revue des questions scientifiques*, 2e sér. t. XVI, Bruxelles, 1899, in-8, p. 85).

(3) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 4, p. 209-210 ; — Tezozomoc, *Cron. mexic.*, ch. 105, p. 681 de l'édit. d'Orozco y Berra ; — Torquemada, *Mon. ind.*, L. VI, ch. 24, p. 49 du t. II.

(4) Les Norvégiens, dont le littoral est baigné, comme les pays celtiques, par la mer du Nord, l'Océan atlantique et l'Océan glacial, n'ont localisé

exemple, qui s'étendent sur le littoral de plusieurs mers, baies ou détroits, ne placent ni dans les eaux, ni sur terre, ni au ciel, le séjour des immortalisés : ils le localisent dans un paradis souterrain où il fait chaud et où les vivres abondent ; tandis que leur enfer est dans le monde supérieur, où les mânes souffrent du froid et de la disette (1). — Les *Iroquois*, qui étaient entourés de tribus algonkines, ne partageaient pas leurs idées sur le sujet en question : ils pensaient que Tarenyawago, descendu du ciel sur un canot magique et devenu, sous le nom de Hiawatha, le civilisateur des Onondagas, disparut dans les nuages et alla vivre dans la céleste région exclusivement habitée par le dieu suprême Owayneo et ses élus (2). — Leurs congénères les *Hurons*, établis au milieu des Algonkins, paraissent avoir adopté les croyances de ceux-ci en plaçant au bout du monde, vers l'Est, la demeure de Ataentsic et de son petit-fils Iouskeha, leur bienfaiteur, mais dans l'ouest le grand village où allaient les âmes des morts (3). — Les *Montagnais* au contraire, qui étaient les Algonkins inférieurs, s'étendant du Saint Laurent au territoire de la baie de Hudson, et du Saguenay au Labrador, disaient que les âmes des morts suivaient la voie lactée pour se rendre à un grand village situé au couchant (4). — Les

---

ni dans celle-là, ni dans un de ceux-ci leur *Udáinsakr* (champ d'immortalité), qu'ils placent au contraire dans l'Est, au-delà de l'Inde (*Flateyjarbók*, t. I, p. 29-35, Christiania, 1860, in-8 ; — *Fornaldar sœgur Nordrlanda*, édit. par Valdimar Ásmundarson, t. III, Reykjavik, 1889, in-12, p. 518-527).

(1) H. Rink, *Eskimoiske Eventyr og Sagn*. Supplément, p. 182. Copenhague, 1871, gr. in-8.

(2) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. III, p. 314-317, 511 ; t. V, p. 157-163, 636.

(3) *Relat. des Jésuites*, ann. 1635, p. 34 ; 1636, p. 102-105.

(4) *Ibid.*, ann. 1634, p. 17-18.

Indiens de la Nouvelle-Angleterre, quoique riverains de l'océan Atlantique, localisaient dans le sud-ouest la contrée où les âmes des grands et des bons étaient admises à vivre dans la société de leur dieu Kamantowit (1). — Les *Virginiens*, dit M. Lescarbout, « ont estimé que les âmes des bons allaient au ciel et celles des méchants en une grande fosse ou trou qu'ils pensent entre bien loin au couchant, qu'ils appellent Popogosso pour y brûler toujours » (2). — Les *Creeks* ou *Maskokis* (Muscogees) du sud des États-Unis croient que le paradis des chasseurs est en haut, mais ils n'en ont pas une idée nette (3). — Les *Cheyennes* ou *Crees* placent leur paradis dans les Montagnes Rocheuses (4), tandis que les *Arapaho*, leurs voisins, croient que le monde des Esprits est à l'ouest, plus haut que la terre dont il est séparé par la mer (5). — D'après les *Comanches*, tous les morts vont en haut où ils jouissent de la félicité (6). — Les *Tewas* ou *Taos* se disaient originaires de la lagune de Shipapu, où les âmes retournaient après la mort (7). — Les *Mohaves* du Colorado pensent que les âmes de ceux qui ont été incinérés montent en fumée à la Montagne Blanche, comme ils

---

(1) Roger Williams, *Key into the languages of America.* 1643, cité dans *Fourteenth Report of the Bureau of Ethnology*, 1892-1893, 2e part. Washington 1896, in-4, p. 982-983 ; — Cfr. Schoolcraft, *Op. cit.*, t. I, p. 286 ; t. V, p. 39.

(2) *Hist. de la Nouvelle-France*, L. VI, ch. 5, p. 644 de l'édit. Tross. Paris, 1866, in-8.

(3) Schoolcraft, *Op. cit.*, t I, p. 273.

(4) Washington Irving, *Astoria. Voyages au-delà des Montagnes Rocheuses*, trad. par P.-N., Grolier, 2e édit. Paris, 1843, in 8, ch. 27, t. I, p. 302-3.

(5) *Fourteenth Report of the Bureau of Ethnology*, part. II, p. 983.

(6) Schoolcraft, *Op. cit.*, t. V, p. 685.

(7) *Fourteenth Report of the Bureau of Ethnology*, t. II, p. 659.

appellent le ciel où réside Mas-zam-ho (1). — C'est dans leur propre pays, au pied du pic de Kök-kö, que les *Zuñis* localisent le lac sacré des ancêtres, où les esprits jouissent de la félicité éternelle, ce qui ne les empêche pas de regarder comme sacrée l'eau du soleil levant qu'ils allèrent puiser, en 1882, sur le littoral de l'Atlantique (2). — D'après les *Hopis*, les âmes vont à Wénima, la sainte résidence de Cálako, où elles sont changées en *katcinas*, génies anthropomorphiques (3). — Les *Sioux* donnent le nom de *Mdewaka towa*, Lac mystérieux, à la première demeure de leurs ancêtres dans le Minnesota et le regardent comme le séjour des Esprits (4). — Leurs congénères, les *Assiniboins*, assignent pour séjour aux âmes des morts une contrée méridionale où ne manquent ni le gibier, ni le poisson, ni les fruits (5). — De même, les *Mandans* croient que les âmes des méchants passent par une sorte de purgatoire septentrional, et que les bons vont dans un climat plus doux (6). — Celles des *tribus de la Californie* qui ont notion d'un pays des Bienheureux, le placent les unes dans l'air où l'âme est emportée par un petit oiseau (7) ; la plupart des autres dans l'Ouest au delà de l'Océan (8).

---

(1) *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, 1890. Washington, 1891, in-8, t. I, p. 312.

(2) *Fifteenth Report of the Bureau of Ethnology*, 1893-1894. Washington, 1895, p. 312.

(3) *Ibid.*, p. 312.

(4) *Ibid.*, p. 215.

(5) De Smet, *Cinquante nouv. Lettres*, p. 131.

(6) Geo. Catlin, *Letters and notes on the manners, customs and condition of the Northamerican Indians*, 4e édit. lett. XXII, New-York, 1842, p. 156-157.

(7) Stephen Powers, *Tribes of California*, p. 68, 91, 144, 161, 170, (formant le t. III de *Contributions of North American Ethnology*, Washington, 1877, in-4).

(8) Id. *ibid.*, p. 34, 110, 154, 181-182, 200, 240.

Quoique cette énumération soit loin d'être complète, parce que les croyances de beaucoup de tribus éteintes ou vivantes nous sont inconnues, ou bien que la situation du paradis ne soit pas toujours spécifiée, il y a là assez de superstitions disparates pour montrer que les tribus indiennes n'avaient pas toutes les mêmes conceptions de l'autre vie ; que celles-ci différaient souvent chez des peuplades voisines ou placées dans des conditions analogues. Il est donc vraisemblable que les groupes de tribus chez lesquelles on a constaté un ensemble de croyances analogues ne les tiennent pas de génération spontanée chez chacune d'elles, mais que toutes les ont puisées à une même source. C'est le cas pour la plupart des tribus Algonkines et pour plusieurs des peuples de l'Amérique moyenne : les Mexicains, les Mayas, les Quichés et les Cakchiquels, qui pourtant ne parlaient pas la même langue, mais qui avaient une tradition commune sur l'origine orientale soit de leurs ancêtres, soit au moins de leur civilisateur. Tantôt celui-ci, tantôt ceux-là passaient pour être apparentés avec les *Blancs* ou avoir passé par *Tula*. Quetzalcoatl était *Blanc* et *barbu*, il venait de Tula et il y retourna (1), de même que Glusgabhé dont les protégés portaient le nom caractéristique de *Blancs* ou *Orientaux* (2) ; les Chaouanons disaient que leurs ancêtres

---

(1) Voir les textes reprod. dans nos mém. sur l'*Elysée des Mexicains*, p. 273, n. 1 ; — *Les migrations d'Europe en Amérique pendant le moyen âge : les Gaëls* (dans Mém. de la Société bourguignonne de géogr. et d'hist. t. VII, p. 140-146. Dijon, 1891, in-8 ; — *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (dans *Le Muséon*. Louvain 1891, in-8, p. 212, n. 3 ; 213, n. 2, 4 ; 215, n. 1) ; — *Les Blancs précolombiens figurés et décrits dans les plus anciens documents du Mexique et de l'Amérique centrale* (dans *Revue des questions scientifiques*, 2e sér. t. XVI, Louvain, 1899, in-8, p. 85, n. 1).

(2) Voy. *supra*, p. 53, 63-65.

étaient venus de l'*Est*, non pas seulement de l'Amérique, mais d'*au-delà de l'Océan Atlantique* (1). Le Manitou barbu des Lénapés était fils d'une *Blanche* et, à l'arrivée des *Blancs*, on crut qu'il était avec eux (2). L'un des antiques seigneurs du Yacatan passait pour être venu de l'Est et se nommait l'*Homme Blanc* (3). Les quatre peuples précités du grand isthme américain étaient venus de l'*Est* en passant par *Tula* et plusieurs de leurs princes y retournèrent (4).

Reportons-nous aux traits les plus saillants des légendes communes de ces populations transatlantiques. *Glusgahbé* ou *Glooskap*, le civilisateur des Abenakis et des Micmacs, qui était plus puissant par ses enchantements que par la force athlétique, vivait à l'Est dans une île lointaine de l'Océan (5). Il en était de même de *Manabush* qui du pays montagneux de l'Océan oriental, où il s'était retiré après avoir civilisé les Menominis, continuait à les protéger (6). Son sosie, *Menabozhoo*, le Manitou des Ojibwas, disparut du côté de l'Est où il est encore (7). *Nanaboujou*, le bienfaiteur des Potawatomis, se repose de ses travaux sur une banquise de l'Océan, située du côté des Blancs puisqu'on craint qu'ils ne l'y découvrent (8). Le grand génie des Illinois et des Algonkins du Sud (y compris sans aucun doute les *Chaouanons* ou Méridionaux) était égale-

(1) Voy. *supra*, p. 64.
(2) Voy. *supra*, p. 65.
(3) Voy. *supra*, p. 78.
(4) Voy. *la Tula primitive*, p. 212-215, 221-226. — Cfr. *supra*, p. 68-78, 81-84.
(5) Voy. *supra*, p. 54-57.
(6) Voy. *supra*, p. 57-60.
(7) Voy. *supra*, p. 61.
(8) Voy. *supra*, p. 61-62.

ment du côté des Français (1). Le Manitou barbu des Lénapés, Manabouch qui leur avait enseigné la chasse et l'industrie, résidait au nord-est de leur pays, à *Tula*, dans le *Wak-an-da* ou Pays de la vie (2). Les Quichés, les Cakchiquels et les Mayas avaient aussi quelques réminiscences d'un pays situé vers l'Est et qui, chez tous ces peuples, portait un nom presque identique *Tollan*, *Tulan*, *Tula*. Là trônait leur dieu *Tohil* ou *Toh*, qu'ils identifiaient arbitrairement avec *Quetzalcoatl* ou *Nacxit*, le dieu des Yaquis ou Mexicains (3).

Ce dernier et cette contrée servent de trait d'union entre la tradition européenne sur le Paradis Kronien et les légendes américaines sur le Paradis Atlantique. Quetzalcoatl, représenté comme Blanc et barbu, grand enchanteur, comme l'appellent Sahagun (4), Mendieta (5), Torquemada (6) ; comme l'inventeur de la magie (7) et des lettres (8) ; comme propagateur de la culture, des arts et de l'industrie (9), s'en fut à Tula d'où il venait dans l'espoir de rajeunir (10) et de devenir immortel avec les magiciens qu'il emmenait (11). Il a plusieurs attributs des

(1) Voy. *supra*, p. 63.
(2) Voy. *supra*, p. 66.
(3) Voy. *supra*, p. 68-79.
(4) *Hist. gén.* L. III, ch. 3, 12 ; prol. du L. VIII, p. 207, 217, 495.
(5) *Hist. ecles. indiana*, p. 92.
(6) *Mon. ind.*, L. IV, ch. 14, p. 380 du t. I ; L. VI, ch. 7, p. 20, du t. II.
(7) *Hist. iconophon. des Mexicains*, 2e édit. p. 233, 234 ; — Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 12, prol. du L. VIII, p. 217, 495 ; — Torquemada, L. VI, ch. 24, p. 50 du t. II.
(8) Voy. *supra*, p. 82.
(9) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 3, 13 ; L. X, ch. 29, p. 217, 219, 656-659 ; — Mendieta, p. 91-92 ; — Torquemada, L. VI, ch. 24, p. 48-50.
(10) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 4, p. 209-210 ; — *Annales de Cuauhtitlan*, p. 19 ; — Torquemada, L. VI, ch. 7, p. 20 du t. I.
(11) Sahagun, *Hist. gén.*, L. XII, ch. 3, p. 799. — Torquemada, L. VI, ch. 24, p. 49 ; — Tezozomoc, *Cronica mexicana*, ch. 105, p. 681,

divers Hercules, qui sont tous des civilisateurs. Il ressemble plus particulièrement à celui des Latins qui abolit les sacrifices humains (1) ; à l'Hercule Egyptien qui inventa les lettres phrygiennes (2) ; à Ogmios, l'Hercule Gaulois, qui enchantait les auditeurs par son éloquence (3) ; à Ogma, l'Hercule des Gaëls, qui leur enseigna l'écriture ogamique et qui était un des plus célèbres chefs des Tuatha De' Danann, les Sids de l'Irlande, maîtres des sciences et de la magie (4), parfois métamorphosés en hommes ou en femmes, en animaux, en oiseaux (5).

C'est à Quetzalcoatl, « cet autre Hercule », selon l'expression de Sahagun (6), que devait faire allusion le pèlerin de la Méotide Américaine (7) parlant du restaurateur de la civilisation grecque dans ce pays. Celle-ci en effet s'étendait bien au-delà du bassin méditerranéen, et les barbares qui en avaient subi l'influence, étaient improprement appelés Grecs, comme plus tard on qualifia de Romains (Roumis) et de Francs des peuples qui n'étaient pas de leur race et ne parlaient pas même leur langue, mais qui professaient leur religion ou avaient adopté leurs mœurs et leurs institutions. De grands savants de l'antiquité auxquels se référait Saint-Jérome et parmi lesquels

(1) Denys d'Halicarnasse, L. I, ch. 4, dans le recueil de D. Bouquet, t. I, p. 368.

(2) Natalis Comes, *Mythol.*, L. VII.

(3) Lucien de Samosate, *Préface ou Hercule*, § 1-6.

(4) Nennius, *The Irish Version of the Historia Britonum*, édit. avec notes et trad. par J.-H. Todd. Dublin, 1848, in-4, p. 46 ; — D'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique Irlandais*, Paris, 1884, in-8, p. 283-285. — Cfr. *L'Elysée des Mexicains*, p. 19-20, 290-291.

(5) D'Arbois de Jubainville. *Le Cycle mythol. irl.*, p. 267, 288, 295, 297, 321.

(6) *Hist. gén.*, L. III, ch. 3. p. 207 de la trad. franç.

(7) Voy. *supra*, p. 49.

il citait Phlégon, Sisinius Capiton, Varron, affirmaient que les Grecs avaient établi des colonies jusque sur le littoral Britannique ; Solin signale en Calédonie un autel qui portait une inscription grecque ; et des auteurs sur lesquels s'appuyait Ammien Marcellin affirmaient que des Doriens sectateurs d'Hercule avaient occupé des localités voisines de l'Océan, qui, selon Pisander, avait été traversé par ce demi-dieu. D'après des anciens dont s'autorise Richard de Cirencester, Hercule avait fondé un royaume en Bretagne, près des côtes de laquelle il y avait une île nommée Herculea ; Ephore de Cumes, contemporain d'Aristote, qualifiait les Celtes de Philhellènes, et un géographe, qui écrivait une centaine d'années avant notre ère, parle de Celtes qui avaient adopté les mœurs des Grecs (1). Ce sont ces Celtes hellénisés qui auraient porté à Ogygie le culte de Saturne et de là auraient passé dans la Méotide Laurentienne, d'où leurs pèlerins revenaient à date fixe et régulièrement à l'île sacrée (Ogygie), selon le rapport de l'un d'eux, ce que le dictateur Sylla n'avait pas de peine à croire et Plutarque à répéter, puisque ce récit était conforme aux notions courantes de leur temps.

Les assertions du Pèlerin relativement à la nature des îles et pays transatlantiques étant confirmées par nos connaissances actuelles en géographie (3), nous n'avons pas de raison de mettre en doute ce qu'il affirme « des compagnons de Héraklès, mêlés postérieurement à la

(1) Voy. les sources citées dans *L'Elysée des Mexicains*, p. 9-10.

(2) Voy. *L'Elysée des Mexicains*, p. 3-5. — Cfr. *L'Elysée transatl.*, p. 9-10.

(3) Voy. *supra*, p. 10. — Cfr. *L'Elysée transatl.*, p. 721 et *L'Elysée des Mexicains*, p. 9.

population Kronienne [de la Méotide américaine] et restés dans ce pays, qui y avaient comme ressuscité et propagé la civilisation grecque supplantée par la langue, les lois et les mœurs barbares. Aussi est-ce à Héraklès qu'ils rendaient le plus d'honneur, ensuite à Kronos (1) ». Au nombre des croyances qu'ils avaient imposées aux indigènes, était l'existence du paradis des héros situé au nord de l'Océan Atlantique. Il ne peut y avoir de doute à cet égard, puisque malgré les difficultés et la longueur de la navigation, malgré la nature sévère et le climat rigoureux d'Ogygie, la population Kronienne continuait d'envoyer en Islande des théories religieuses avec des offrandes ; et qu'elle localisa, non dans l'ouest, comme elle l'eût fait si elle n'avait pas obéi à un mot d'ordre, mais dans l'est pour se conformer aux enseignements de ses civilisateurs. Cette survivance d'idées invétérées, qui se perpétuent sans raison ou contre toute raison, a son pendant bien topique chez les Celtes du moyen âge : après leur conversion au christianisme les Gaëls, les Gallois, les Armoricains, s'écartant des croyances de leurs évangélisateurs, localisèrent d'abord au milieu de l'Océan Atlantique, ensuite en Amérique (2), l'Eden que les traditions bibliques plaçaient en Asie, du côté de l'Orient. La foi catholique chez les Néo-Celtes ne triompha pas mieux des croyances erronées de leurs ancêtres, que la logique (3) ne prévalut dans la Méotide du Saint-Laurent sur les idées préconçues des colons Celto-Grecs.

Mais quoique la population Kronienne eût adopté au

(1) Plutarque, *De facie in orbe lunae*, p. 752 du t. II des *Moralia*, édit. Dübner.

(2) Voy. *L'Elysée transatl.*, p. 672-673, 682-683, 687, 702 (p. 322-324, 330-331, 335, 350 du tirage à part.).

(3) Voy. *supra*, p. 41-42.

moins en partie le culte des Carthaginois et les mœurs des Grecs, la langue des indigènes avait pendant un certain temps repris le dessus, suivant le témoignage positif du Pèlerin, et il y a lieu de supposer que *Thulé*, l'un des noms de l'île de Kronos était tiré de cet idiome, comme *Ogygie* l'est du gaélique (1) et *Islande* du norrain. Pour contrôler l'hypothèse en question, il importe de déterminer la nationalité des aborigènes de la Méotide américaine. Les documents grecs et celtiques étant muets à cet égard, nous ne pouvons avoir recours qu'aux antiques traditions des Mexicains, les seules de l'Amérique du Nord qui aient été consignées dans des peintures iconophoniques (sons représentés par des images) remontant à un millier d'années avant la conquête Espagnole. Or, toutes sont d'accord pour attester que les civilisateurs du Mexique étaient originaires de l'Amérique septentrionale, et quelques-unes, précisant mieux, nous les montrent côtoyant la *Florida* ou littoral Atlantique des États-Unis actuels pour se rendre dans l'Amérique moyenne. Cette voie maritime fut notamment suivie par Quetzalcoatl et ses sujets ou disciples les Toltecs (2). Ils avaient été précédés par les Xicalancs, colonisateurs des États de Vera-Cruz, Tabasco, Campêche, Yucatan (3) et, probablement par des Scandinaves (4), les Holmecs (5) qui

---

(1) Voy. *supra*, p. 6.

(2) Sahagun, *Hist. gén.* prol. du L. I et du L. VIII ; L. X, ch. 29, p. 9, 495, 673-674 de la trad. franç. ; — « Quetzalcoatl .... se volvió por la misma parte de donde habia venido que fué por la de Oriente ». (Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsborough). — « Quetzalcohuatl...... vino dela parte del Oriente...... Se volvió por la parte de donde vino. » (Id. *Sumaria relacion*, p. 459 du t. IX de Kingsborough.). — Cfr. *supra* les textes auxquels renvoient les notes 4, 5 de la p. 83 et 1 de la p. 88.

(3) Ixtlilxochitl, p. 205 et 459 du t. IX de Kingsborough.

(4) Voy. *La Tula primitive*, p. 226-229.

(5) Mot hybride composé du nahua *catl* au pluriel *ca*, gens, hommes,

s'étendirent à travers la région isthmique jusqu'au Nicaragua (1).

Notre conjecture sur l'idiome nahua, qui aurait eu cours avant notre ère dans la Méotide américaine, est fondée sur des faits auxquels on n'a, jusqu'ici, pas accordé d'attention : on va voir qu'il était parlé dans le Paradis Atlantique, ou, en d'autres termes, dans l'île d'Ogygie qui, étant à cinq journées de navigation à l'ouest de la Grande-Bretagne, correspond à l'*Ultima Thulé* (au moins en ce cas : l'Islande) (2). Or, selon les légendes du Nouveau Monde, la même île sacrée, qualifiée de contrée montagneuse (3), était à l'Est de l'Amérique, au-delà de la mer et au milieu des glaces (*Island* = Pays de glaces) (4). Il y avait là des Yaquis ou Pèlerins Mexicains (5). Leur pontife Quetzalcoatl y trônait et c'est lui qui donna l'investiture aux princes Quichés (6). Selon les *Annales des Cakchiquels* (7), il conféra à Orbaltzam le titre de *Cempoalli Taxuchtli* (8), qui s'explique par le nahua, ainsi que ses propres noms

---

et du norrain *holmr* ou *holmi* (ile), qui entre en composition dans beaucoup de noms géographiques et qui pris absolument s'applique à Borgundarholm (Bornholm), station des Burgondes dans la mer Baltique, et à l'Islande. Il pouvait parfaitement désigner les insulaires d'origine scandinave dont les expéditions maritimes ont commencé, selon les auteurs classiques, bien des siècles avant les dates données par leur propre histoire et par les chroniques gaéliques et anglo-saxonnes.

(1) J. de Torquemada, *Mon. ind.*, L. III, ch. 40, p. 331-333 du t. I.

(2) Voy. *supra*, p. 42-47.

(3) Voy. *supra*, p. 59, 66, 69. Cfr. p. 82.

(4) Appelée *Snæland* (pays de neige) par son découvreur norvégien, et *Gardarsholm* (Ile de Gardar) par un autre explorateur dano-suédois. (*Landnámabók*, part. I, ch. 1, p. 26-28 de l'édit. de Copenhague, 1843, in-8).

(5) Voy. *supra*, p. 69, 71.

(6) Voy. *supra*, p. 71-73.

(7) P. 90-91. — Cfr. *supra*, p. 70-71.

(8) Voy. *supra*, p. 70, n. 2.

et qualifications : *Quetzalcoatl* (1), *Yolcoatl* (2) et *Nacxitl* (3). Ce qui est encore plus remarquable, c'est le nom de ce Paradis : *Tollan*, *Tulan*, *Tula* syncopé de *Tonallan* (4), Place du soleil (5). La ressemblance de *Tula* et de *Thulé*

---

(1) *Quetzalli*, plumet, et *coatl*, chef, dignitaire à panache. — Ce dernier mot qui, dans les iconophones, était représenté par un serpent, ne désigne pas seulement ce reptile, mais il a beaucoup d'autres significations notamment celles de *général*, *principal*, comme on peut le voir par les exemples cités dans notre mém. intitulé : *Echo des croyances chrétiennes chez les Mexicains du moyen-âge* (apud *Le Muséon*, t. XVIII, p. 374, n. Louvain, 1899).

(2) Voy. *supra*, p. 69, n. 4.

(3) Dans la version espagnole publiée en 1905 (fasc. III, p. 27), ce nom est rapproché d'un mot signifiant *pierre précieuse* en pokoman, idiome de la famille maya-quichée. Mais comme il désigne le seigneur de l'Est, Quetzalcoatl, qui employa la nahua en investissant Orbaltzam, il vaut mieux nous semble-t-il expliquer par le nahua tous ses noms. Nacxit nous paraît être composé de *naui* apocopé, quatre et d'*icxitl* pied, le tout rendu en espagnol par *caminador*, voyageur, titre convenant bien au patron des Yaquis (Voy. *supra*, p. 69, n. 3 ; 70, n. 1). — Comme dieu des vents, Quetzalcoatl avait pour attribut la croix gammée ou tétraskèle (quatre jambes), qui symbolisait le mouvement des astres et des météores. Elle n'était pas seulement répandue dans l'ancien monde d'où elle paraît être originaire. On la trouve aussi au loin et au large dans les trois Amériques. (Voy. dans *The Swastika*, par Thomas Wilson, la carte placée en face de la p. 904. Extrait du *Report for 1894* de la Smithsonian Institution. Washington, 1896, in-8). A la vérité les jambes ou les pieds sont plus rarement et plus mal figurés dans les tetraskèles que dans les triskèles, mais on en peut voir des exemples dans le savant mémoire du Dr L. Müller (*La croix dite ansée, son emploi et sa signification dans l'antiquité*. Copenhague 1877, in-4, extr. de *Mém. histor.-philosophiques de l'Académie des sciences du Danemark*, 5e sér. t. V, I, p. 12 fig. 7, p. 38, fig. 27, 28 ; cfr. p. 47). — Pour les tétraskèles d'Amérique, v. l'ouvrage précité de Th. Wilson (p. 879-905). Le profond archéologue écrit que la swastika n'a pas été inventée par les Américains, mais empruntée par eux à l'ancien monde, dans les temps précolombiens (p. 981-983). C'est un nouvel indice de la réalité des relations dont parle le Pèlerin.

(4) Voy. *supra*, p. 74, n. 4.

(5) Un cerro que está antes de *Tula*, que se llama *Coatebeque* (*Hist. iconophonique*, 2e édit. p. 241) ; — Hácia la parte de *Tula*........ un cerro que

doit déjà nous frapper, puisque ces deux noms paraissent être synonymes, désignant des îles situées dans les mêmes parages et qui doivent n'en faire qu'une ; mais l'analogie serait loin de nous autoriser à les identifier, si nous ne savions que leur signification est exactement la même : « Le nom de Thulé, dit Isidore de Séville, vient du soleil, parce qu'il y est stationnaire au solstice d'été » (1).

Les pèlerins, dont parle Sylla, qui correspondent aux *Yaquis* (2) et qui étaient astreints à y résider trente ans de suite avaient apparemment emprunté à leur propre langue la dénomination de la Colonie religieuse et les Gaëls, qui regardaient l'île de Saturne comme la demeure des héros et des génies, ont bien pu, tout en lui donnant le titre d'île sainte (insula sacra, *og* sacré et *iag* île en gaélique, d'où la forme grecque Ogygie), transcrire le nom de *Tula* sous la forme *Thulé*, que Pythéas de Marseille propagea et qui est devenu classique.

Mais, dira-t-on, l'Islande n'est habitée que depuis un millier d'années ! C'est vrai pour la colonisation scandinave ; mais la géographie de Dicuil prouve que, pour les Papas Gaëls, il faut remonter plus haut, et même jusqu'au Ve siècle de notre ère, si l'on veut s'en rapporter aux

---

se llama *Coatepec* (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 23) ; — *Coatepec* .... términos de *Tonalan, lugar del sol.* (Tezozomoc, *Cron. mexic.*, ch. I, p. 22 de l'édit. de 1878) ; — *Tonala* quiere decir *lugar del sol.* (M. de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva-Galicia*, Mexico, 1870, in-4, p. 38.)

(1) *Thule a sole nomen habens*, quia in ea aestivum solsticium sol facit. (Isidore de Séville, *Liber etymologiarum*, L. XIV, ch. 6. — Cfr. Dicuil, *De mensura orbis terrae*, ch. 7, § 2, no 3).

(2) Voy. *Supra*, p. 69, 72. C'étaient des sacrificateurs représentés dans les *Annales des Cakchiquels* (p. 164-165) comme des envoyés mexicains. Leur nom nahua correspond exactement à *viator* qui, dans la latinité du moyen-âge (Voy. Du Cange), désignait des missionnaires ou voyageurs.

hagiologies irlandaises (1). L'existence bien attestée de moines scoto-irlandais à Thulé avant l'établissement des Norvégiens rend assez vraisemblable la description de la colonie philhellénique d'Ogygie. D'après le pèlerin, les membres de cette société religieuse joignaient aux pratiques du culte (2), l'étude des lettres, de la philosophie, de l'astrologie et des sciences naturelles. Il n'en fut pas autrement chez les Islandais du moyen âge ; leurs skalds étaient les poètes attitrés des cours du Nord, aussi bien dans les îles Britanniques et en Russie qu'en Norvège, en Danemark et en Suède ; leurs conteurs de sagas se sont distingués à une époque où les peuples de l'Europe n'avaient en fait d'histoire que des annales et de sèches chroniques. La nature de l'Islande porte ses habitants à se replier sur eux-mêmes au lieu de vivre au dehors comme le permettent les climats plus tempérés. Aussi l'Islande a-t-elle été et est-elle encore un véritable foyer intellectuel, et grâce aux documents grecs, concordant avec les traditions des Mexicains, des Quichés, des Cakchiquels et des Algonkins, elle peut faire remonter son histoire au moins jusqu'au siècle qui a précédé notre ère.

Ici, comme dans une cinquantaine de mémoires précédemment publiés sur les îles nordatlantiques et l'Amérique précolombienne, on s'est efforcé de justifier certaines assertions des anciens ; de montrer par des exemples incontestables que des faits jugés impossibles ont eu des antécédents avérés ou sont conformes à la réalité ; que

---

(1) Voy. *L'Elysée transatl.*, p. 697-698 (345-346 du tirage à part). — *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques* par E. Beauvois, dans *Le Muséon*, t. VIII, 1888, p. 428-429, n. 1.

(2) Plutarque, *Moralia*, t. II, p. 1152-1153. — Cfr. *L'Elysée des Mexicains*, p. 6-8.

sur bien des points obscurs les documents ne manquent pas quand on sait les chercher partout où il peut y en avoir ; que des témoignages suspects ou incompris, quand on s'obstine à les considérer isolément, deviennent concluants quand on les confère avec d'autres ; que l'antiquité n'a pas plus ignoré l'existence d'un monde transatlantique que les sources du Nil, et que sur le premier point comme sur le dernier, elle était mieux informée que des géographes plus récents ; que nombre de questions regardées comme insolubles le seraient moins, si on les approfondissait au lieu de répéter à satiété ce qui a été dit, et si l'on essayait de juger en connaissance de cause au lieu de s'en tenir à des à-peu-près ou à des truismes ; en un mot, si l'on daignait appliquer la saine méthode de l'érudition historique, en réunissant le plus grand nombre possible de documents, en les élucidant par des rapprochements, des commentaires, des traductions, afin d'en tirer les conclusions qu'ils comportent. Conduite d'après ces principes, la présente étude a pour but de provoquer un nouvel examen d'une question qui n'avait pas encore été traitée à notre point de vue. Si elle ne suffit pas à porter la conviction dans l'esprit de chaque lecteur, elle aura du moins pour résultat de donner à réfléchir à ceux qui sont capables de penser.

EUG. BEAUVOIS.

UN COIN DE L'ASIE-MINEURE

LE DJANIK

ÉTUDE DE GÉOGRAPHIE ET D'HISTOIRE.

SOMMAIRE

PREMIÈRE PARTIE : **Samsoun-Ville.**

1° Entrée en matière et Débarquement. — 2° Le Djanik et les Sanni. — 3° Le Royaume de Djanik. — 4° Etymologie de Samsoun. — 5° Fondation d'Amisus. — 6° Amisus sous les Romains. — 7° Samsoun chrétienne. — 8° Martyrs et Evêques. — 9° Samsoun moderne.

SECONDE PARTIE : **Samsoun-Territoire.**

10° Visite aux Ruines d'Amisus. — 11° La côte jusqu'à Sinope et au-delà. — 12° Gazélonitide, Saramène, Bafra. — 13° Plaine de l'Iris. — 14° Le Pays des Amazones et leur empire. — 15° Unia. — 16° Kalè keuï. — 17° Polémonium et Polémom II. — 18° Kavak et Tchamourlou.

PREMIÈRE PARTIE : SAMSOUN-VILLE.

1° ENTRÉE EN MATIÈRE ET DÉBARQUEMENT.

Ceux qui désirent connaître l'Asie-Mineure, surtout si leurs recherches portent spécialement sur les anciennes provinces situées au bord de l'Archipel, de la Propontide et même de la Méditerranée, trouvent sans peine les renseignements qu'ils désirent. Les ouvrages, récits de

voyages ou travaux de cabinet, ne manquent pas : ils abondent au contraire au point qu'il devient nécessaire de faire un choix. Mais si quelqu'un pousse sa curiosité vers le centre et surtout vers l'Est de la presqu'île, immédiatement les ouvrages se font rares et ceux qui en traitent, dissimulent mal ou pas du tout la pénurie des matériaux mis en œuvre.

C'est là un fait qu'on peut déjà constater dans Strabon (1). Il provient de ce que les écrivains grecs et latins, qui sont nos guides en somme, ont eux-mêmes peu connu ces régions de l'Asie-Mineure. Les auteurs plus récents n'ont guère pour compléter les dires des anciens que des relations de voyageurs dont la plupart n'ont fait que traverser le pays le plus souvent sans en comprendre ni les mœurs ni la langue. Ce qui a été loin de faciliter la tâche de ceux d'entre eux qui ont voulu publier leur voyage.

Il est vrai qu'ordinairement ils sont accompagnés d'interprètes ; mais il arrive que ces derniers ne comprennent bien ni la langue de l'étranger qu'ils accompagnent, ni même souvent celles des indigènes (2). Cette affirmation peut étonner celui qui ne fait pas attention à la multiplicité de ces langues et de leurs dialectes. Il résulte naturellement de là que les renseignements des

(1) La plus grande partie de ce que cet auteur a consacré à la Cilicie, est remplie par une digression sur les Amazones du Pont, qu'il raccroche ici à propos du golfe d'Issus qu'on plaçait sur le même méridien que celui d'Amisus. Comme ce qui est dit de la Cilicie est évidemment tronqué et que cette digression n'ajoute rien à ce qui avait déjà été dit, il est difficile d'y voir autre chose que du remplissage.

(2) Texier qui parait avoir eu à souffrir de cette ignorance des interprètes a contre eux une phrase cinglante : « L'interprète se présente « ordinairement comme parlant INDISTINCTEMENT toutes les langues du « pays. Il est presque toujours dans le vrai ». (Asie Mineure, p. 3, col. 2).

interprètes, souvent inexacts, ne peuvent pas même être toujours compris ; et cette cause d'erreur vient s'ajouter à beaucoup d'autres.

En considérant ces difficultés on rêverait volontiers d'un idéal qui serait de voir un tel sujet traité par un homme du pays, instruit, en connaissant parfaitement les langues et les usages, l'ayant parcouru et étudié *con amore*. Quoique je ne sois pas du pays, j'ai fait le présent travail à peu près dans ces conditions. C'est en 1884 que je suis arrivé dans l'Est de l'Asie-Mineure, j'y ai habité pendant près de 20 ans, employant mes heures de loisir à étudier son passé. Depuis trois ans que je suis à Constantinople j'ai revu mes notes et les ai complétées grâce à une bonne bibliothèque privée et à celle de l'Institut Russe si riche et si utile aux érudits qui sont surs d'y trouver toujours un bienveillant accueil.

Je suis loin toutefois de penser avoir dit le dernier mot sur toutes les questions que je soulèverai en cours de route. J'ai fait lire mon travail par nombre de personnes ayant habité le pays et j'ai profité de toutes les remarques qu'elles ont bien voulu me faire ; j'espère donc que cet article, au moins au point de vue de l'exactitude, satisfera les lecteurs les plus exigeants.

A notre arrivée dans le golfe de Samsoun le soleil était radieux et la mer parfaitement calme. Notre vapeur, ancré à une assez grande distance du rivage, était entouré de barques et de chalands, qui semblaient glisser comme sur un miroir. Il n'en est pas toujours ainsi : la mer est parfois si mauvaise que les bateliers ne peuvent aller chercher à bord les passagers ni même les valises de la poste. Dans ce cas ils continuent le voyage jusqu'à Trébizonde et Batoum et ce n'est qu'au retour à Samsoun qu'ils

débarquent. Aujourd'hui aucune difficulté et le débarquement s'effectue le plus facilement du monde.

Sur la jetée qu'on a bien améliorée, mais qui naguère n'était qu'un reste de vieux môle en ruine, je trouvais avec bonheur deux amis de France, dont l'un devait m'accompagner en voyage. Ils me firent le plus cordial accueil, assurant qu'ils seraient allés me prendre à bord si, à la suite d'un arrêté pris contre les Arméniens, la police ne le leur eut interdit.

Le gouvernement avait pris cette mesure pour empêcher l'exode en masse de cette population. Son application à des Européens était dans le cas aussi absurde que vexatoire ; mais que faire ? Ici on ne gagne jamais rien à insister auprès des subalternes. Ils s'en tiennent mordicus à ce qu'ils ont une fois déclaré, quelque déraisonnable que ce puisse être. Il eut fallu recourir au consul, prendre son cavas (1) et son interprète, insister auprès des chefs pour leur faire casser la décision de leurs subordonnés. Autant que possible on évite d'en venir à cette extrémité ennuyeuse pour tout le monde.

D'ordinaire on préfère recourir au grand moyen.... la pièce blanche ; mais cela ne réussit pas toujours. Lorsque ces Messieurs de la police sont de méchante humeur, ils deviennent incorruptibles. S'ils veulent de l'argent, ils savent bien le faire entendre, au besoin ils le disent ouvertement. Mais s'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'un passant emploie ce moyen avec des subalternes qui lui sont inconnus, il n'en est pas toujours de même pour ceux qui sont fixés dans le pays. La facilité avec laquelle ils

(1) Cavas (قواس) sorte de gardes particuliers reconnus par l'autorité en faveur de certaines personnes et de leurs demeures.

ouvriraient la main, développerait par trop les convoitises et les exigences. C'est tout un art que de savoir donner un bakchich (1).

Cependant les bagages avaient été débarqués : la douane fut assez accommodante et cela, joint au plaisir de retrouver des amis, fit vite oublier la police et son humeur tracassière. Ma première visite à Samsoun fut tout naturellement pour Monsieur de Cortanze, notre sympathique consul. Mais comme rien ne me pressait de hâter mon départ pour « l'Intérieur » (2) je pris le parti de rester quelques jours à Samsoun.

2° Le Djanik et les Sanni.

La partie occidentale de la province de Trébizonde, forme le sandjak (3) de Samsoun, ou mieux du Djanik ;

---

(1) Bakchich (بخشش) mot persan dont le sens n'implique pas une idée de corruption, comme le mot arabe correspondant rèchvèt (رشوت). Il signifie don, présent, pourboire, etc. tandis que l'autre y ajoute l'idée qu'il est donné pour faire commettre une illégalité ou une injustice par celui qui le reçoit. Aussi n'offre-t-on jamais que des bakchich... et ne parle-t-on de rèchvèt qu'en se plaignant de ceux dont on croit avoir éprouvé un déni de justice.

(2) L'Intérieur, cette expression est courante à Constantinople et dans les provinces de l'Asie Mineure. Elle désigne précisément cette contrée et semble avoir été traduite trop littéralement du grec ; car ἐντός τοῦ Ταυροῦ parait signifier « en deça du Taurus », encore mieux que « à l'intérieur du Taurus ». Cette appellation pourrait remonter à l'antiquité. Strabon distingue déjà, en dehors de la province romaine d'Asie, l'Asie située à *l'intérieur* de la chaine du Taurus, appelée Asie Mineure, par opposition à la Haute Asie, située à l'extérieur de cette chaine.

(3) Sandjak (سنجاق) signifie au propre « étendard, drapeau. » C'est un synonyme de *baïrak* (بيراق), dont le correspondant arabe est *liva* (لوا). Sous les trois premiers sultans ottomans leurs possessions étaient divisées en petits gouvernements administrés par des chefs militaires dont l'insigne consistait en un *tough* (توغ) ou queue de cheval attachée au sommet d'une lance qu'on portait devant eux. Ces gouverneurs étaient désignés sous les noms de *Mir-liva* (مير لوا) ou de *Sandjak bey* (سنجاق بك), chef décoré d'un étendard, et les noms de « *liva* » ou « *sandjak* » sont peu à peu devenus ceux des divisions territoriales qu'ils administraient.

car telle est sa dénomination officielle. Je remarquerai ici que les Européens qui résident en Turquie, sous prétexte de simplifier les choses, donnent volontiers à chacune des divisions administratives de l'empire le nom de son chef-lieu ; tandis que les gens du pays, conservateurs des traditions locales, se servent presque toujours des noms que le pays portait antérieurement et qui lui sont spéciaux. Si on leur parle du Sandjak de Samsoun, ils comprennent ce qu'on leur dit ; mais eux désignent ce pays sous le nom de Djanik.

Ce nom se trouve sur les cartes de l'Asie-Mineure et les auteurs le mentionnent ; mais sans rien dire de son origine, pas plus que de sa signification ni de l'étendue de pays auquel il s'appliquait dans le passé. Quant à son étymologie, si on la demande à un lettré du pays, il répond — ce qui se dit couramment, — que donné à la région à cause de sa ravissante beauté, ce nom diminutif du mot « djan » (جان) qui signifie « âme », correspond à l'expression « mon petit cœur » que les mères donnent parfois à leurs enfants. Cette explication gracieuse mériterait d'avoir une légende ; mais elle ne repose sur aucun fondement scientifique.

On trouvera peut-être que je vais trop loin en affirmant que les auteurs ne disent rien sur l'origine du nom « Djanik ». En effet M. Vivien de Saint-Martin (Description historique et géographique de l'Asie-Mineure, t. 2, p. 442) a écrit : « Strabon nous apprend que le nom réel, « le nom national des Macrônes (têtes longues) de Xéno- « phon (Retraite des Dix-mille, l. 4, c. 7) était Sanni ou « Tzanni. Ils sont très fréquemment cités par les histo- « riens de la période byzantine et leur nom est resté à « tout le pays compris entre Trébizonde et l'Halys, sous

« la forme altérée de Djanik ». Deux lignes plus loin le même savant ajoute : « Les Tzannes sont des Lazes, par « conséquent appartiennent à la famille géorgienne. Les « Souanes, leurs frères, habitent, au pied de l'Elbrouz, « les hautes vallées de la Mingrélie. » Il cite à ce propos le « Voyage autour du Caucase » t. 3, p. 11, de l'archéologue suisse Frédéric Dubois de Montpéreux.

Je ne demanderais pas mieux que de m'incliner devant cette autorité ; mais dans le cas présent, et cela sans aucun parti pris, son assertion me paraît discutable. L'illustre savant qu'était M. Vivien de Saint-Martin, a publié tant d'ouvrages qu'il serait téméraire d'accepter chacun de ses dires pour le seul motif qu'il est de lui ; alors que la plupart du temps il ne fait que citer tel quel, ce qu'il a rencontré dans les historiens et les voyageurs. Ici il me paraît faire remonter bien haut l'origine du nom « Djanik ».

Strabon ne parle qu'une fois des Sanni et dit simplement qu'ils avaient été appelés Macrônes. Xénophon raconte qu'après avoir traversé le pays des Macrônes, les Dix Mille durent franchir les montagnes des Colches avant d'arriver à Trébizonde. Il semble indubitable que ces Macrônes sont ceux que le périple de Scylax désigne sous le nom de Macrocépales. Or cet ouvrage, comme Xénophon, les place à l'Est de Trébizonde. Le texte de Strabon (trad. de A. Tardieu, Paris, 1873) l. 12, c. 3 § 18, doit s'entendre dans le même sens ; le voici : « La région des « Tibarani ou Tibarèni, des Chaldaei et des Sanni (autre- « fois Macrônes), des Arméniens de la Petite Arménie, « occupe la région au Sud de Trébizonde et de la Phar- « nacie ». Il faut remarquer qu'après avoir énuméré les peuples de la montagne en allant de l'Occident à l'Orient (sauf pour les Arméniens qui occupent une troisième

ligne), il nomme les pays du bord de la mer en rétrogradant de l'Orient à l'Occident.

Je ne contesterai pas que les écrivains byzantins ne fassent très fréquemment mention des Sanni ; mais, ce qui importerait davantage, ce serait de savoir s'ils les font émigrer à l'ouest de la ville de Trébizonde et sur toute la côte du Pont à laquelle ils auraient donné leur nom. Or il ne semble pas qu'aucun le fasse.

La géographie de Moïse de Chorène, qui serait du Ve siècle, si elle était de celui à qui on l'attribue, parle des « Djaniv » qui sont « Chaldek ». M. Jean Saint-Martin, dans ses « Mémoires sur l'histoire et la géographie de l'Arménie » (t. 2, p. 388,) affirme bien lui aussi que « c'est la région montagneuse, limitrophe de Trébi-
« zonde, habitée autrefois par les Tzanni ou Sanni,
« dont le pays est appelé « Djanèt » par les Arméniens,
« Ichanèthi » ou « Zanèthi » par les Géorgiens et
« Djanik » par les Turcs. » Je ne trouve nulle part ailleurs mention de ces Djaniv ; mais, il suffit pour montrer toute la faiblesse de cette opinion de constater que M. Jean Saint-Martin se met ici en contradiction avec l'auteur qu'il commente. Le géographe arménien dit en effet que les « Djaniv » habitent dans la Colchide, à l'Orient du Pont (Euxin), à proximité de la Sarmatie et à l'Occident de l'Ibérie. » Ce qui les laisse exactement dans la contrée où les placent Strabon, Xénophon et le périple de Scylax.

Il en est encore ainsi au VIe siècle, époque où les Sanni et leur roi embrassent le Christianisme. Les auteurs byzantins qui en parlent à ce propos, disent qu'ils habitaient sur les bords du Phase (1). L'on ne voit donc ni

(1) R. P. J. Pargoire, A. A. — Eglise Byzantine, p. 17.

quand, ni comment, ce petit peuple de la Colchide a pu prendre assez d'influence dans le pays de Samsoun pour lui donner son nom. D'ailleurs en devenant chrétiens les Sanni n'ont-ils pas été, comme tant d'autres, amalgamés avec toutes les populations hétérogènes dont se composa le peuple grec ? On rencontre encore, au XVI[e] siècle, un prince géorgien du nom de Djanik ; mais il semble n'avoir rien de commun ni avec le pays de Samsoun, ni avec les Tzannes.

Enfin ce qui est rapporté, dans l'ouvrage de M. Vivien de Saint-Martin, sur la sauvagerie des habitants des montagnes du Pont me parait fort exagéré et encore plus tendencieux. On semble vouloir les faire passer pour la race aborigène, qui s'y serait maintenue à travers les siècles non seulement presque indépendante, mais encore sans subir les influences de leur voisin.

Moi aussi, je connais ces montagnes. Je les ai traversées et par la chaussée de Samsoun à Amasia, et sur la rive gauche de l'Iris, depuis Sounissa et la plaine d'Erèk jusqu'à celle de Tcharchamba, j'y ai pénétré au nord de Niksar et je puis affirmer que les gens n'y sont pas plus sauvages qu'ailleurs. Partout on trouve des ruines grecques, les villages grecs y sont nombreux et paraissent prospères. La population musulmane, en général Kezelbach (1) res-

(1) Kezelbach (قزل باش) tête rouge, nom ou plutôt sobriquet par lequel les Sunnites désignent les Chiites qui n'admettent pas comme légitimes les trois premiers successeurs de Mahomet : Abou Bèkr, Omar et Othman. Ils sont restés très nombreux dans la partie orientale de l'Asie Mineure qui a appartenu à la Perse. Sami bey, dans son Dictionnaire turc-français (voir : bach باش) dit que ce mot désigne les membres d'une secte musulmane traitée par mépris de « Communauté de femmes » — dans le sens de « secte de lâches », qui n'osent pas franchement confesser leur foi. Sous ce nom se dissimuleraient, dit-on, de nombreuses sectes dont quelques-unes seraient chrétiennes et n'auraient de musulman que l'extérieur.

semble à celle des montagnes situées plus au centre de l'Asie-Mineure.

Les habitations de ces soi-disants descendants des Sanni sont analogues aux chalets des montagnards des Alpes. Elles sont construites d'après les besoins des gens et les matériaux dont ils disposent beaucoup plus que d'après les souvenirs traditionnels du peuple mossunèque. D'ailleurs M. Vivien de Saint-Martin (l. c. t. 1, p. 327, en note) proteste lui-même contre cette affirmation.

3° Royaume du Djanik.

L'opinion émise par MM. Vivien de Saint-Martin et J. Saint-Martin ne me semble pas remonter au delà de 1818, date où John Macdonald Kinneir, capitaine au service de la compagnie des Indes, publia son voyage de 1813-14 à travers l'Asie-Mineure, l'Arménie et le Kurdistan. C'est lui qui le premier parait avoir proposé de voir dans Djanik une altération de Tzanni. Mais lui-même fournit les éléments d'une solution toute différente ; car (p. 282) il parle d'une ville appelée « Djanik » entourée de montagnes sauvages habitées par des tribus turcomanes. Cette ville, à n'en pouvoir douter, est celle que la carte mise en tête de l'ouvrage de M. Eugène Boré, intitulé « Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient » place entre Samsoun et l'Halys, sur le versant septentrional du Nébian dagh (Mont aux Prophètes).

Elle dut avoir une grande importance au XIVe siècle, car les historiens la citent avec Samsoun et Osmandjek, parmi celles que les Ottomans occupèrent au siècle suivant. Elle servait alors de capitale à Hucein bey, chef de la tribu turcomane des fils d'Alp-Arslan. Pour sauver sa vie, le bey consentit à devenir vassal du Sultan et à livrer

sa citadelle à Yourkedj Pacha, alors gouverneur de la Petite Arménie (1).

La ville de Djanik est encore mentionnée au commencement du XVIe siècle, lorsque le Sultan Sélim en confia le gouvernement, ainsi que celui du district d'Erzindjan et des villes de Kara hissar et de Trébizonde, à son écuyer Beyekle Mohamed (Mahomet à la grande moustache) dont il voulait récompenser les services.

Ce fut alors que les trois provinces grecques du Lazique, du Pont Polémoniaque et de l'Hélénopont furent désignées par un nom que les Occidentaux transcrivaient « Genesch » (d'autres écrivaient « Genes » et même « Genne »,) on trouve « Gianisch » dans Bratutti. Ces mots prononcés à l'italienne devenaient « Djènèsk » et « Djianisk », on peut donc avec beaucoup de vraisemblance les identifier avec celui de « Djanik ».

De tout cela il est permis de conclure que la principauté turcomane aurait tout naturellement pris le nom de sa capitale, et que son nom se serait étendu à toute la partie du littoral située à l'Est de l'Halys, lorsque, au XVIe siècle, tout ce pays fut réuni sous un même gouverneur. Si, dans la suite, le nom de Djanik s'est trouvé restreint au seul Sandjak de Samsoun, c'est parce que cette région est celle où était située la principauté de ce nom.

Quant à l'origine elle-même du mot « Djanik, » on peut croire que c'est le nom du premier bey musulman

(1) A la suite de la conquête musulmane, on a désigné sous le nom de Petite Arménie une vaste région comprenant les provinces orientales de la Cappadoce ancienne que les Romains et plus tard les Byzantins désignaient sous les noms d'Arménie 1re et d'Arménie 2de ; ainsi que les provinces d'Hélénopont et du Pont Polémoniaque dont, au VIIe siècle, Héraclius avait fait le thème d'Arménie. Ce pays n'a que le nom de commun avec la Petite Arménie dont parlent Strabon et les Anciens.

qui, en se fixant dans cette localité, le lui aurait donné. Cela expliquerait comment il y a d'autres localités du même nom, entre autres celle que le Djihan Numa (1) place à 10 h. de marche de l'Euphrate sur la route de Sivas à Erzeroum ; et celle que la carte de Kiepert indique sur la côte orientale du lac de Van.

Pour avoir des renseignements complets et précis, il faudrait les chercher dans l'histoire de la conquête musulmane de l'Asie-Mineure, à la fin du XIII[e] siècle et au cours du XIV[e] ; mais cette histoire où la trouver ?

M. le Comte de Mas Latrie, dans son « Trésor de la Chronologie » (col. 1797, n° VI) parle d'une principauté de Kaouïa, dans le Pont. Sur l'autorité du géographe Chèhabeddin (2) de Marache, mort en 1349, il affirme qu'elle portait le nom de sa capitale et se trouvait située sur les bords de la mer Noire, entre Samsoun et Sinope. Il ajoute que c'est cette principauté que Hammer désigne sous le nom de Djanik. M. Vivien de Saint-Martin (Description de l'Asie-Mineure, t. I, p. 499) cite également le royaume de Caouïa (mot qu'il fait suivre d'un point d'interrogation), et son roi Mourad eddin que nomme aussi le géographe de Marache : il ajoute que cet état était voisin de celui de Castamouni.

---

(1) Djihan Numa (جهان نما) « Miroir » ou plutôt « Description du Monde », mot à mot « Montre Monde », ouvrage de géographie écrit en 1648 par Hadji Khalfa, fils de Kiatib Tchélébi. Le vrai nom de l'auteur était « Moustafa, fils d'Abdallah ».

(2) Cet auteur n'est pas mentionné par M. Vivien de Saint-Martin, dans sa « Description de l'Asie Mineure » ; mais des fragments de son ouvrage traduits par M. de Quatremère, ont été publiés au tome XIII des « Notices et Extraits ». Le « Trésor de la Chronologie » cite aussi Abou Abdallah ben Batouta, cependant il n'est pas question de Kaouïa dans tout ce qu'en donne M. Vivien de Saint-Martin (Description de l'Asie Mineure, t. I, p. 513 et sq.). Hammer ne cite aucun de ces auteurs dans son « Histoire de l'Empire Ottoman ».

Hammer (Histoire de l'Empire Ottoman, trad. par J. J. Hellert, t. 17, p. 92 et 99), cite les princes de Djanik, parmi les dynasties qui sont arrivées au pouvoir pendant le VII[e] siècle de l'hégire. Ce qu'il en dit est tiré de l'Histoire Universelle de l'astronome arabe Mohamed-effendi, mort en 1640. Cet auteur compte la dynastie de Djanik comme la onzième des douze qui s'établirent sur les ruines des Seldjoucides. Il en cite 4 princes : 1° Kabad oghlou, 2° Taschni oghlou (le « Trésor » écrit Taschsin), 3° Djounéid bey et 4° Houcèin bey.

Ce n'est là qu'une liste incomplète de noms propres dont le dernier seul est un peu connu. C'est donc peu de chose ; mais, en attendant mieux, sauvons-les de l'oubli. Un jour, qui sait ? une monnaie, une inscription, un manuscrit en fera connaître plus long.

Il semble toutefois que cela ne fasse que compliquer et embrouiller la question. Car enfin où trouver cette localité de Kaouïa (Kavia) citée par MM. Vivien de Saint-Martin et le Comte de Mas Latrie ? Il n'y a rien de semblable dans l'onomastique de la région. Faute de mieux, on pourrait conjecturer qu'un copiste a écrit Kaouïa (قاويه) pour Bafira (بافيره). Ces mots écrits en caractères arabes se ressemblent assez pour qu'on ait pu s'y méprendre (1). La lecture paraît douteuse au consciencieux M. Vivien de Saint-Martin, de plus, outre la ressemblance des mots, la situation de Bafra répond à celle assignée à Kaouïa : cela suffit à fonder une conjecture.

Dans cette hypothèse il n'est point nécessaire de suppri-

---

(1) On me dit qu'en arabe le mot s'écrit (كاويه) (Kaouïa) ce qui, en supprimant les deux points et la tête du (ق) kaf, ne fait que rendre plus facile la substitution d'un de ces mots à l'autre.

mer la ville de Djanik dont parlent les documents historiques, comme le voyageur anglais John Macdonald Kinneir. Il est tout à fait dans les mœurs turcomanes d'habiter durant l'été une localité située dans les montagnes comme la ville forte de Djanik dont parle Kinneir, et de descendre pendant l'hiver dans la plaine. Ces mœurs sont même encore aujourd'hui celles de la plus grande partie de la population non seulement des villes, mais encore des campagnes et des montagnes dans l'Est de l'Asie-Mineure. De plus la tradition locale fait remonter l'origine de Bafra à une population de pasteurs et le Djihan Numa, comme nous le verrons, parait dire qu'à l'époque où il fut rédigé, Bafra était une localité plus importante que Samsoun.

Pour conclure, le nom de Djanik serait celui d'une principauté turcomane, constituée vers la fin du moyen âge dans les montagnes au Sud-Est de Samsoun. Le Djihan Numa confirme cette opinion, lorsque, à propos du liva de Djanik, qui dépendait alors de la province de Sivas, il écrit : « Le Djanik proprement dit consiste en un Cadi-« lik (1) situé dans les montagnes. Il renferme des vil-« lages formés de hameaux de trois ou quatre maisons « fort éloignées les unes des autres. Ces villages ont tous « leur nom ; mais tout le pays est connu sous le nom de « Djanik. » Il ne dit pas pourquoi et n'a pas l'air de le savoir, mais il indique sa position exactement où je l'ai placée. « Ce Cadilik, dit-il, proche de la Mer Noire, est « borné au Nord et à l'Est par celui de Samsoun, au « couchant par Kara Yaylak et au sud par le village

(1) Cadilik, territoire administré par un Cadi. Cette division du liva correspond à notre Caza ou Kaïmakamlek actuel. C'est le nom qu'on donnait alors aux subdivisions de la province.

« d'Abdal. » Malheureusement le nom de ces deux dernières localités ne se trouve pas sur les cartes. Il semble toutefois qu'un doute raisonnable ne soit plus permis sur l'existance et la situation de la principauté du Djanik.

Voilà donc un point que l'on peut regarder comme éclairci et acquis à la science.

4° Etymologie de Samsoun.

Pourquoi, après le Djanik, ne pas s'occuper de sa capitale actuelle dont le nom au point de vue étymologique n'offre presque aucune difficulté. La ville a conservé son ancien nom grec d'Amisos, précédé de la préposition εἰς : ce qui lui a valu la désinence de l'accusatif. Comme prononciation cela a donné d'abord « Isamison », d'où « Samison » et enfin « Samsoun ». — Il n'est pas rare d'entendre les gens de la campagne et les voituriers prononcer ce mot à la grecque selon la forme « Isamison ».

J'avoue que ce genre de formation par l'addition d'une préfixe prépositive au nom antérieur peut paraître douteux, vu que les noms propres se transforment plutôt par abréviation. En dehors de la langue grecque et des noms de localités qui s'y rencontrent, on ne trouve probablement rien d'analogue. En grec même, cette formation n'a lieu qu'avec la préposition εἰς plus ou moins défigurée et souvent réduite à une simple s : comme Constantinople devenu Stamboul, par l'agglomération des trois mots : εἰς τήν πόλιν. Cette étymologie est aujourd'hui contestée, sous prétexte que le nom de Stamboul était déjà donné à la capitale byzantine longtemps avant sa chute au pouvoir des Ottomans. On préférerait y voir une abréviation du nom grec *Constantinoupolis*, mot interminable, qui aurait perdu 4 de ses 6 syllabes pour n'en conserver que la seconde « Stan » et l'avant-dernière « pol ».

En réalité, si l'explication proposée pour Stamboul pouvait se donner pour toute la série des noms modernes du même genre, je renoncerais bien volontiers à ma thèse. Mais cela n'est pas possible comme le montre un rapide examen. L'ancienne Côs est devenue « Stancô » que les Turcs prononcent « Stankeuï » (le village de Stan). Nicée en turc s'appelle « Isnik » et Nicomédie, « Isnikmid ». Lemnos est devenu « Stalimèna ». Les anciennes cartes, même celles de « l'Asie-Mineure » de Texier, au lieu d'Adalia pour Attalia, portent ordinairement « Sathalia » ou « Sathalièh », et il serait facile de multiplier ces exemples et d'en trouver jusque sur les côtes de l'Adriatique où le nom de Spalatro, ou mieux Spalato, se dérive du palais que Domitien y fit bâtir.

Ces exemples paraissent surtout frappants pour les noms communs transformés en noms propres. εἰς τὴν πόλιν (à la ville) devient Stamboul ; εἰς τὸ παλάτον (au palais), Spalato ; mais la plus remarquable de ces transformations est celle du nom de Lemnos. On a l'air d'avoir pris ce mot pour le génitif de ὁ λιμήν, d'où εἰς τὸν λιμένα (au port), qui est devenu Stalimèna.

Ce genre de formation semble donc bien sérieusement établi, et l'on ne voit pas ce qui pourrait empêcher de l'admettre pour Samsoun.

En turc ce mot pris comme nom commun signifie « dogue ». C'est peut-être ce qui a donné lieu à l'étymologie fantaisiste qui a cours dans le pays. Pourquoi ne pas en dire un mot, puisqu'elle est consignée dans l'ouvrage de M. Vital Cuinet (la Turquie d'Asie, t. 1, p. 102), où il est dit que d'anciennes chroniques turques font remonter la fondation de Samsoun à Sem, fils de Noé, qui lui aurait donné son nom, et que la seconde syllabe

« Soun » aurait été ajoutée à l'époque des Turcs Seldjoucides, parce qu'il y avait alors dans la ville un énorme chien qui en était regardé comme le bon génie. On est averti, entre parenthèses, qu'en arabe « soun » signifie chien.

Cette assertion est erronée : de toutes les langues parlées dans le pays, l'arménien est la seule qui ait un mot de cette assonance avec cette signification et c'est le mot « choun ». Les gens du pays qui eux n'ont pas recours « aux anciennes chroniques turques » simplifient beaucoup ce récit. A les entendre « Samsoun » signifie « chien de Sem », parce que le partriarche, traversant le pays après le déluge, y aurait enterré son chien.

Ce n'est là évidemment qu'une fable populaire.

Je ne pense pas que la ville de Samsoun ait jamais porté d'autre nom. Cependant la « Géographie Sacrée » de Charles de Sainte-Croix qui lui donne celui de Houma (1) transcrit par Ssamzsun, le mot turc (صامسون) qui représente la prononciation actuelle et, comme toutes les autres transcriptions dérive du grec. Texier (Asie-Mineure, p. 620, col. 2) note qu'une carte catalane la nomme Sinuso, ce qui n'est peut-être qu'une simple faute d'orthographe ou de lecture pour Simiso.

5° Fondation d'Amisus.

Théopompe de Chio, auteur du IVe siècle avant J.-C. affirme qu'Amisus est une colonie de Milet. Quant à

(1) Houma (هما) est un mot persan qui désigne un oiseau fabuleux dont l'ombre était de bon augure, lorsqu'elle passait sur quelqu'un. Il sert aussi à désigner tout oiseau extraordinaire, même le vautour royal. Par suite d'un rapprochement flatteur et bien oriental, entre l'ombre du souverain et celle de l'oiseau, son dérivé (همايون) houmayoun, qui en serait l'adjectif ou le féminin, correspondrait à l'*augustus* des Romains et à notre impérial ou royal.

Strabon (l. 12, c. 3, § 14) il parle de trois fondations successives : d'abord par les Milésiens, puis une seconde fois par un prince Cappadocien qu'il ne nomme pas, enfin une troisième fois par Athènoclès (1) qui y conduisit une colonie athénienne. Plutarque, Arrien, etc. parlent surtout de cette dernière colonie. C'est elle qui a donné au port d'Amisus le nom de Pirée (Πεῖρα) qu'on lit sur certaines monnaies d'argent de cette ville. Elles sont toutes du même type et portent au revers une chouette les ailes étendues pennes en bas : leur seule différence est dans le nom du magistrat (2) dont on voit les initiales dans le champ.

Mais Strabon ne s'est pas contenté d'énumérer les trois fondations successives dont il vient d'être question, (l. 12, c. 3, § 25) il cite Hécatée de Milet, logographe du VI[e] siècle avant J.-C. qui pense qu'Homère (Iliade, chant 2, v. 851), parle de Samsoun. Ce serait cette ville qu'il désignerait sous le nom d'Hénétè dont un corps de troupes « sous la conduite du robuste et hardi Pylaemène » marcha au secours de Troie. Strabon, qui adopte cette opinion et la défend avec chaleur, cite encore (l. 12, c. 3, § 8), en sa faveur Zénodote, grammairien d'Éphèse, qui fut le précepteur des enfants de Ptolémée Soter (117-81 avant J.-C.). Il semble donc que si, à l'époque d'Homère, Samsoun s'appelait Hénétè et était peuplée de Paphlagoniens, sa première origine ne puisse pas être grecque.

---

(1) Strabon écrit ainsi ; mais dans « l'Asie Mineure » de Texier une erreur typographique a transformé ce mot en celui d'Athèclès, et c'est ainsi que les copistes ne manquent jamais de le reproduire.

(2) L'une porte ΑΘ, faudrait-il y voir le nom d'Athènoclès ? Les autres, que je connais, portent : ΑΠΓΥ-ΗΓ ; ΑΙ-ΜΙΑ ; ΑΠ-ΙΑ ; ΑΡ-ΙΣ ; ΑΡΙΣ-ΗΓ ; ΑΡΙΣ-ΤΕΟ ; ΑΡ-ΤΕ ; ΑΡ-ΧΕ ; ΑΦ-ΡΟ ; ΒΑΛΑ ; ΜΥ-ΛΑ et ΞΗΝΟ.

Strabon ne dit rien pour expliquer cette antilogie. Une manière de le faire, qui me paraît admissible, consisterait à dire que les auteurs grecs n'ont prétendu parler que de la fondation des colonies que leurs compatriotes établirent dans la ville cappadocienne.

Cette hypothèse a au moins l'avantage de mettre les auteurs grecs d'accord entre eux et avec les plus anciennes traditions du pays. Car enfin la tête d'Amazone qui figure sur tant de monnaies autonomes de Samsoun, comme sur celles de Sinope et de Smyrne, semble indiquer autre chose qu'une origine grecque.

Je ne veux pas chercher un argument dans le silence de Scylax. Cet auteur du IVe siècle avant J.-C., par conséquent contemporain ou à peu près de Théopompe, ne parle pas de Samsoun, bien que dans son périple il énumère avec soin les cités grecques qu'il rencontre. Il faut remarquer qu'il donne le nom d'Assyrie, à la région qui nous occupe et qui comprenait le littoral des sandjak actuels de Samsoun et de Sinope. Ce nom indique suffisamment que le pays appartenait alors au grand roi. Cela est confirmé par le témoignage d'Hérodote et par celui des historiens d'Alexandre. Car si le conquérant, comme le veulent ces derniers, a rendu à Samsoun ses droits de ville libre, il faut bien convenir qu'elle avait été soumise par les satrapes persans.

6° Amisus sous les Romains.

Avant le règne de Mithridate, tout ce que l'on sait de Samsoun se réduit à peu près au siége qu'Asandros en fit sans pouvoir la prendre, en 313 avant Jésus-Christ.

Près de deux siècles et demi plus tard Lucullus s'en empara et ce fut là le grand évènement qui semble avoir

tiré Samsoun de l'obscurité. Mithridate Eupator y avait fait construire plusieurs temples et l'avait agrandie de tout un quartier qui de son nom fut appelé Eupatoria. Dès son arrivée dans le pays, en 73 avant J.-C., le général romain avait bloqué Samsoun ; mais, selon son habitude, sans presser les choses. Aussi Mithridate eut-il le temps de lever une armée pour venir au secours de la ville. Alors, laissant Muréna continuer le blocus, Lucullus, avec le gros de ses troupes marcha à l'ennemi qu'il rencontra, semble-t-il, sur les confins de la Phanarée.

Les circonstances, plus encore que le succès de ses armes l'ayant, comme devant Cyzique, délivré de son redoutable adversaire, Lucullus ramena son armée devant Samsoun. Callimaque qui la défendait, était un général habile : il ne put cependant empêcher le faubourg d'Eupatoria d'être pris et rasé. Quant à la ville proprement dite, elle offrit une bien plus longue résistance ; mais elle finit par être enlevée par surprise.

Tous les jours, presque à la même heure, le général romain faisait attaquer la place, puis ses troupes se retiraient. Un jour supposant que l'ennemi, habitué à ce manège, ne se tenait plus sur ses gardes, les assiégeants reviennent à l'improviste et donnent un furieux assaut. Personne ne les attendait, ils forcent les remparts et le gouverneur, ne songeant plus qu'à s'enfuir par mer, fait mettre le feu à la ville pour assurer sa retraite.

Lucullus, assure-t-on, fit son possible pour sauver Samsoun. La crainte d'une mutinerie de la part de ses troupes l'aurait seule décidé à lui en permettre le pillage. Encore ne l'aurait-il fait que dans l'espérance que poussés par la convoitise du butin qu'il leur abandonnait, les soldats chercheraient à éteindre le feu allumé par l'enne-

mi. Cet espoir fut déçu : les soldats eux-mêmes incendièrent un grand nombre d'édifices. Cependant la pluie tomba alors en telle abondance qu'elle finit par arrêter le fléau et préserver une partie de la ville.

Les panégyristes du vainqueur le représentent pleurant sur ces ruines et disant à ses amis : « J'ai toujours « admiré le bonheur de Sylla qui a pu sauver Athènes de « la destruction, j'aurais voulu l'imiter en faveur de « Samsoun, et me voilà réduit au sort de Memmius, qui « a pris Corinthe, mais en la détruisant ». Avant de rentrer dans la province d'Asie, Lucullus donna des ordres pour faire rebâtir tout ce qui avait été brûlé, repeupla Samsoun, augmenta son territoire d'une étendue de 15 milles (plus de 22 kilomètres), et lui rendit ses droits de ville libre (1).

Ce qui établit avec évidence qu'elle ne fut pas détruite, c'est que huit ans après (64 avant J.-C.), Pompée y donna rendez-vous aux rois et aux députés de tous les peuples de l'Asie. A cette réunion se rencontrèrent douze rois et un bien plus grand nombre de princes et d'ambassadeurs à qui le général romain distribua les états de Mithridate définitivement vaincu. Pompée aurait alors constitué une province du Pont (Ποντικὴ ἐπαρχία) dont Samsoun aurait été la capitale.

C'est, il me semble, la seule occasion où cette ville a pu recevoir le nom de Pompeïopolis. En tout cas cette dénomination, qui aurait été fort éphémère, peut paraître

(1) Une ville pillée et incendiée dans les conditions que nous venons de voir, n'est pas une ville rasée et détruite de fond en comble. Il est donc difficile d'accepter le dire de Texier (Asie Mineure, p. 620, col. 2) : « D'après le tableau que fait Plutarque de la destruction d'Amisus, on conçoit qu'on ne pourrait y trouver aucun débris de la ville grecque.

d'autant plus douteuse que l'on place, dans la même province, une autre ville de Pompeïopolis, la bourgade actuelle de Tache Keupru (le Pont de pierre) (1).

Après son expédition en Syrie, Pompée, traversant l'Asie-Mineure, vint de nouveau à Samsoun, où Pharnace, roi du Bosphore, lui fit porter avec de riches présents le cadavre de son père Mithridate. C'était en 63 avant J.-C. Après un séjour assez bref à Samsoun, le général romain alla passer l'hiver à Ephèse.

Deux monnaies que j'ai eues en ma possession et qui doivent se rapporter à cette époque, portent au droit le buste de Pallas avec la légende ΑΜΙΣΟΥ et au revers « Rome » divinisée avec le mot ΡΩΜΗ, à l'exergue, de façon à ne laisser aucun doute sur le sujet représenté. La légende de l'une est ΕΠΙ ΓΑΙΟΥ ΚΑΙΚΙΛΙΟΥ ΚοΡΝοΥΤοΥ, « Sous Caïus Caecilius Cornutus ». Je ne pense pas m'avancer trop en supposant que c'est là le nom du gouverneur placé par Pompée à la tête de sa province de Pont : car plusieurs membres de la famille Caecilia se firent remarquer parmi les partisans de ce général. La légende de l'autre est ΕΠΙ ΓΑΙΟΥ ΠΑΠΕΙΡΙΟΥ ΚΑΡΒΩΝΟΣ, « Sous Caïus Papirius Carbo ». Cette seconde légende se retrouve — absolument identique, — sur une monnaie de Nicée, en Bithynie, que j'ai eue également en ma possession ; mais je ne sais si ce gouverneur a passé d'une province à l'autre, ou s'il les a administrées simultanément.

(1) Il faut toutefois remarquer que la position de Samsoun et de Tache Keupru dans la même province de Pont créée par Pompée, n'est pas hors de conteste. On peut soutenir avec beaucoup de vraisemblance que la seconde de ces localités se trouvait dans la partie du royaume de Mithridate attribuée à Déjotare qui, par reconnaissance, aurait pu lui aussi donner à cette ville le nom de Pompeïopolis.

Pendant la guerre civile (49-48 avant J.-C.) Pharnace reconquit tout l'ancien royaume du Pont. On l'accuse d'avoir, à cette occasion, fait massacrer toute la population de Samsoun pour la punir de sa résistance. Strabon (l. 12, c. 3, § 14) nous apprend que « déclarée libre par le « divin César, Amisus n'en vit pas moins Antoine la « livrer de nouveau à des rois ». Il ajoute qu'« elle eut « ensuite beaucoup à souffrir du fait du tyran Straton : « mais qu'après la bataille d'Actium (en 31) César Au- « guste lui restitua son autonomie, et, grâce à ce bienfait, « elle est aujourd'hui heureuse et tranquille. » Presque toutes ses monnaies impériales, d'Auguste à Salonine, et quelques-unes de ses monnaies autonomes portent son titre de « libre » (ἐλευθεροῦ).

7° Samsoun Chrétienne.

Nous avons vu que Pompée avait réduit en province romaine une grande partie des régions soumises à Mithridate. Bientôt toutefois cette province démembrée en faveur de divers personnages, fut tellement réduite que la partie restée directement soumise à l'empire, fut annexée à la province de Bithynie et regardée par Pline l'Ancien (l. 6, c. 2) et plus tard par Ptolémée comme faisant partie de la Paphlagonie.

Au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne Pline le Jeune, proconsul de Bithynie, dans son épitre 86 à Trajan, parle de Gabius Bassus, préfet des « Côtes du Pont » Euxin, comme d'un magistrat sous ses ordres. Toute une série de ses lettres à l'empereur parait avoir été écrite au cours d'un voyage qu'il aurait fait sur les côtes de la mer Noire. Il y parle de ce qu'il a fait ou examiné par lui-même d'abord à Nicée, sa résidence, puis à

Sinope, à Samsoun et enfin à Amastris, sans doute en retournant au chef-lieu de sa province. Il ne semble pas être allé plus loin que Samsoun, d'où l'on peut conclure que le royaume de Polémon ou Pont Polémoniaque avait été rattaché à la Cappadoce.

La lettre 92 de Pline à Trajan est particulièrement intéressante pour l'histoire de Samsoun à cette époque. En voici la traduction : « Amisus, ville libre et alliée, « doit à votre bienveillance de s'administrer d'après ses « propres lois. On m'y a remis une requête concernant « un « éranos ». Je la joins à cette lettre afin, Seigneur, « que vous voyiez vous-même ce qu'il convient de per- « mettre ou de défendre. »

La réponse impériale aide à mieux comprendre la situation politique de la ville et même ce qu'il y a d'obscur dans la lettre du gouverneur. La voici : « Vous « m'avez envoyé la requête des habitants d'Amisus. Si « les lois qui les régissent, selon les stipulations du « traité d'alliance, leur permettent d'avoir un « eranum », « nous pouvons d'autant plus facilement ne pas le leur « interdire qu'ils paraissent se servir de ces contributions « volontaires non pour fomenter des désordres ou des « assemblées illicites ; mais pour subvenir à l'indigence « des pauvres. Toutefois une chose semblable doit être « interdite dans les autres villes soumises à notre domi- « nation. »

Que signifie proprement le mot « eranus » (ἔρανος) ? Pline emploie le nominatif grec comme si le mot était indéclinable, tandis que l'empereur le transcrit et le décline en latin (1). Dans la langue à laquelle il est

(1) Il ne semble pas que ce mot grec soit employé en latin en dehors de ces deux lettres.

emprunté, il signifie « cotisation, festin où chacun paye son écot ; quête, aumône, collecte. » Mais s'il n'eut été question que d'une bonne œuvre transitoire et non d'une institution permanente chargée d'administrer les contributions volontaires versées par les particuliers en faveur des pauvres, il serait impossible de comprendre pourquoi l'on adressait une requête au proconsul et encore moins pourquoi celui-ci en référait à l'empereur.

On peut remarquer en outre que l'institution dont il s'agit était quelque chose d'inouï parmi les païens. Le latin n'avait pas de mot pour la désigner, et le mot grec dont on se servait, devait pour y parvenir modifier sa signification ordinaire. Il semble qu'on ne puisse donner une explication plus vraisemblable de cette innovation qu'en l'attribuant aux chrétiens. Car il est tout naturel de la rapprocher des « Collectes » dont S. Paul écrit aux Corinthiens : « Quant aux « collectes » QUI SE FONT en « faveur des saints, faites, vous aussi, ce que j'ai prescrit « aux Eglises de la Galatie. Que le premier jour de la « semaine chacun de vous mette chez soi quelque chose « de côté, réservant ce qu'il jugera convenable, afin que « les collectes ne se fassent pas lorsque je viendrai (1 Cor. « 16, 1) ». Le mot « logie » (λογία) dont se sert l'apôtre et qui a été traduit en latin parait être l'équivalent exact du mot employé par Pline, au moins dans le dialecte d'Alexandrie. Cette conjecture sur l'origine chrétienne de l'éranos, est sérieusement établie par la 96e lettre de Pline à Trajan (1).

Quoique moins tyrannique que d'autres cet empereur,

---

(1) D'après l'édition d'Henri Keil, Leipzig, 1896. — Ailleurs elle est comptée pour la 97e.

comme tous les despotes, redoute par dessus tout toutes les initiatives qui se produisent en dehors de celle de l'état. Sa lettre dit assez clairement qu'il désapprouve l'éranos et ne se résigne à le tolérer que s'il est formellement autorisé par les lois en vigueur à Amisus et dans l'unique but de ne pas créer de complications. Pline ne s'y trompe pas et dans la lettre (96) qui suit la réception du rescrit impérial, il annonce à Trajan que « selon ses ordres il a publié un édit pour défendre les « hétairies » (associations).

Comme il expose dans cette lettre tout ce qu'il a pu savoir de l'état du christianisme à Amisus, elle mérite de nous arrêter plus longtemps. Le proconsul entre en matière en disant que « n'ayant jamais été mêlé aux « enquêtes faites à propos des Chrétiens, il ne sait ni sur « quel sujet, ni jusqu'à quel point on a coutume de « faire des recherches et d'infliger des châtiments. — Car « en définitive il ne doute pas qu'il ne faille — quelle « que soit la nature de leurs aveux, — châtier leur entêtement et leur inflexible opiniâtreté. »

Parmi ceux qui étaient atteints d'une telle folie, il en a trouvé qu'il a notés pour les envoyer à Rome parce qu'ils sont citoyens romains (1) et que, sans doute, ils ont, comme S. Paul, revendiqué le droit que ce titre leur donnait d'être jugé par César. Il y en eut d'autres qui nièrent être chrétiens et fournirent des preuves péremptoires qu'ils ne l'étaient pas. Car ils ont invoqué les dieux

(1) Ce passage est à rapprocher de ceux des actes des Apôtres (ch. 21 et 25) où S. Luc raconte comment S. Paul se prévalut de ce titre et des droits qu'il lui conférait. Pline ne paraît pas, comme le gouverneur de la Judée en avoir conféré avec son conseil, cela me semble un indice de plus que sa lettre fut écrite, non de Nicée, mais de Samsoun, où il se serait rendu sans se faire accompagner de ses assesseurs.

dans les termes que je leur suggérais, ils ont par l'encens et le vin rendu un culte à votre image qu'à cet effet j'avais ordonné d'apporter avec les simulacres des divinités, de plus ils ont maudit le Christ : toutes choses auxquelles on affirme qu'il est impossible de contraindre ceux qui sont véritablement chrétiens. Ceux-là j'ai cru qu'il fallait les relâcher.

D'autres, inscrits sur la liste des chrétiens, en firent l'aveu, mais bientôt se dédirent : ils expliquaient qu'ils l'avaient effectivement été, mais ne l'étaient plus quelques-uns depuis plusieurs années, et l'un ou l'autre (non nemo) MÊME DEPUIS VINGT ANS. Ce chiffre est fort remarquable. Pline le Jeune, mort en 115, exerça à Rome diverses charges après son proconsulat qui dut prendre fin au plus tard en 113. C'est la dernière date que l'on puisse assigner à la lettre qui nous occupe. Les 20 ans dont elle parle, font donc remonter les apostasies mentionnées comme les plus anciennes, à l'année 93 qui est précisément celle où commença la persécution de Domitien (1), qu'il est d'usage de compter comme la seconde. La lettre de Pline établit qu'elle se fit sentir sur les « côtes du Pont » Euxin et à Samsoun avec assez de violence pour y occasionner des apostasies.

---

(1) Suétone (Domitien, § 12) parlant des excès de cruauté de cet empereur, écrit « qu'il poursuivit avec beaucoup plus de rigueur que tous les autres trésors, celui du fisc juif auquel contribuaient et *ceux qui sans professer le judaïsme en pratiquaient à Rome les usages* et *ceux qui dissimulaient cette origine pour ne pas payer les taxes imposées à cette race* ». Ce texte avec la contradiction qu'il renferme ne peut s'expliquer que par la confusion que Suétone a dû faire entre Chrétiens et Juifs. D'après cet auteur, il semble que la persécution de Domitien aurait surtout été fiscale : ce qui n'est contredit ni par l'historien Eusèbe (Histoire Ecclésiastique, l. 3, ch. 17, 18, 19 et 20), ni par les deux auteurs qu'il cite à son sujet : S. Irénée et Hégésippe.

Le reste de la lettre n'est pas moins intéressant que son commencement. Pline raconte à Trajan que les apostats qu'il a pu interroger lui « affirmaient qu'en somme « leur faute ou leur erreur avait été de se réunir à jour « fixe, avant l'aube, pour réciter en alternant entre eux « des hymnes au Christ, comme à un dieu, et de s'être « engagés par serment non à des crimes quelconques, « mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adul- « tère, à ne pas manquer à la foi jurée, à ne pas nier un « dépôt réclamé... Cela fait, ajoutaient-ils, ils avaient « l'habitude de se retirer, puis de se réunir de nouveau « pour prendre tous ensemble un repas qui n'avait cepen- « dant rien que d'honnête et qu'ils ont même renoncé à « cela après la publication de l'édit par lequel, sur vos « ordres, j'ai interdit les associations.

« J'ai cru cette mesure d'autant plus nécessaire que, « pour savoir la vérité, j'ai mis à la question deux ser- « vantes, appelées « diaconesses » sans d'ailleurs trouver « rien de plus qu'une superstition absurde et sans frein. « C'est pourquoi j'ai sursis à l'enquête afin de vous con- « sulter. Certes la chose me paraît réclamer la plus « grande attention vu le nombre des suspects. Car ceux « qui sont déjà mis en cause et le seront par la suite, « sont toute une multitude de tous les âges, de toutes les « conditions et des deux sexes. La contagion de cette « superstition s'est répandue non seulement dans les « villes, mais même dans les bourgades et dans les cam- « pagnes.

« Il semble toutefois qu'on peut l'enrayer et la faire « disparaître. En effet on voit clairement que les temples « des dieux déjà presque déserts ont recommencé à être « fréquentés, que les cérémonies sacrées longtemps inter-

« rompues sont rétablies et qu'on se remet à manger des « victimes (1) dont on ne trouvait même plus que de très « rares acquéreurs. L'on peut donc facilement conjectu- « rer de ces faits que la tourbe populaire peut revenir à « des idées plus sages, si on lui donne le temps du « repentir. »

Eusèbe (Hist. Eccl. l. 3, c. 33) parle de cette lettre ; mais, semble-t-il, sur ce qu'en cite Tertullien qui n'en donne qu'un fragment. A elle seule, elle suffit pour établir combien, dès les premières années du second siècle, le Christianisme était sérieusement implanté à Samsoun et dans toute la région. Les gages de retour de la population aux pratiques païennes dont Pline fait l'étalage avec tant de complaisance, ne sont pas capables d'affaiblir cette impression.

Il n'est pas douteux que la province du Pont ait été évangélisée dès les temps apostoliques puisque S. Pierre écrit à ses habitants. Sa première lettre prouve même que, comme dans la Galatie, la Cappadoce, etc. les Eglises y étaient hiérarchiquement constituées. En effet (1 Petr. 5, 1 à 4), l'apôtre, « senior » et témoin des souffrances de Jésus-Christ, s'adresse aux « seniores » qui sont parmi les fidèles de ces contrées, leur recommande de se conduire en bons pasteurs et leur trace la règle à suivre vis-à-vis du clergé. Cela confirme et aide à comprendre le récit de Pline le Jeune.

---

(1) On trouve la variante : « pastumque venire victimarum cujus adhuc rarissimus emptor inveniebatur » dont le sens serait « et qu'on apporte la nourriture des animaux destinés aux sacrifices, (nourriture) dont etc. » Cela donnerait à supposer que les gens avaient la dévotion d'acheter ou du moins de payer la nourriture destinée à engraisser les victimes. C'est fort probablement parce que cet usage ne se trouve pas mentionné ailleurs qu'on a abandonné cette leçon.

Aucun texte de ces lettres ne dit positivement que S. Pierre ait porté la foi dans ces provinces ; mais cette tradition est très ancienne. Eusèbe, dont M. Harnack semble priser si fort l'autorité, affirme ce fait par deux fois (Hist. Eccl. l. 3, ch. 1 et 4,) ajoutant qu'Origène le mentionne expressément au troisième volume de ses commentaires sur la Genèse. Ce dernier témoignage qui est du commencement du III[e] siècle, est d'autant plus précieux que ce docteur a eu plusieurs disciples originaires du Pont et qu'il y aurait lui-même fait quelque séjour, lorsqu'il fut obligé de se réfugier auprès de S. Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce.

Il est vrai que le moine grec Nicéphore Calliste, dans la première moitié du XIV[e] siècle, attribue l'évangélisation du Pont à S. André ; mais il ne semble le faire que dans le but d'opposer entre eux les deux frères André et Pierre, comme les deux capitales Constantinople et Rome. Quant à la tradition actuelle, qui montre S. Pierre prêchant à Amasia et à Sinope, elle reste absolument muette pour Samsoun.

8° Martyrs et Evêques.

D'après ce qui vient d'être dit, la persécution de Néron et celle de Domitien se seraient fait sentir à Samsoun ainsi que semblent l'indiquer la première lettre de S. Pierre et la 96[e] (alias 97[e]) de Pline le Jeune à Trajan. Ce dernier y aurait fait des martyrs ; il le déclare lui-même : « En attendant (la solution des difficultés qui se « présentaient à mon esprit), voici comment je me suis « comporté envers ceux qui m'étaient déférés comme « chrétiens : je les ai interrogés leur demandant s'ils « l'étaient. Puis en les menaçant du supplice j'ai interrogé

« une seconde et une troisième fois ceux qui avaient « avoué l'être. Enfin j'ai condamné à mort ceux qui s'y « opiniâtraient ».

De plus il cite deux diaconesses qu'il a fait mettre à la question et qui ne lui révélèrent qu'une superstition effrénée. Ce texte, rapproché du précédent, amène à croire qu'il leur a fait subir la peine capitale et que si aucun martyrologe n'indique : « A Samsoun, le martyre de deux « diaconesses qui souffrirent la mort sous l'empereur « Trajan et le proconsul Pline le Jeune », c'est uniquement parce que les lettres du gouverneur de la Bithynie sont restées trop longtemps ignorées. Elles n'avaient pas encore été publiées au commencement du XVI[e] s. (1).

Il semblerait toutefois que le nom de Samsoun dût se trouver souvent dans les Martyrologes. Il ne faudrait cependant pas conclure du contraire qu'elle n'a pas fourni un nombreux contingent de martyrs. Nous venons de voir, que conformément aux lois, Pline notait, pour les envoyer à Rome, les chrétiens qui étaient citoyens romains. Les autres étaient très habituellement conduits aux gouverneurs soit aux chefs-lieux (2) des provinces, soit à la

(1) Cf. Paul Allard. Histoire des Persécutions pendant les deux premiers siècles, p. 124, 3e édit. Paris.

(2) C'est à ce point que la situation administrative des villes de l'empire à l'époque des persécutions pourrait presque se calculer d'après le nombre de fois qu'elles sont mentionnées dans le Martyrologe Romain. Sans donner à cet ouvrage plus d'autorité qu'il n'en a, il est pour le moins remarquable que la capitale de l'Empire, Rome y soit citée plus de 400 fois.

Alexandrie,	70 fois	Nicée,	10 fois,
Antioche,	60 »	Sivas,	10 »
Nicomédie,	60 »	Néocésarée,	5 »
Constantinople,	60 »	Naziance,	5 »
Césarée du Cappadoce,	20 »	Amasia,	4 »
Angora	10 »	Comane du Pont	4 »

Sans parler, bien entendu, de ceux dont le lieu du martyre n'est indiqué que par le nom de la province où ils l'ont subi.

ville où ils se trouvaient lors de l'arrestation des confesseurs. Au commencement de notre ère, Amisus n'était plus chef lieu de province (1) et, par conséquent ne doit pas être fréquemment mentionnée au martyrologe. On l'y trouve cependant une ou deux fois : le 20 mars, et peut-être le 5 octobre.

A la première date le Martyrologe romain porte : « A « Amisus, en Paphlagonie, les sept saintes femmes « Alexandra, Claudia, Euphrasie, Matrona, Julienne, « Euphémie et Théodosie, qui furent égorgées pour la « confession de la foi. Derphuta et sa sœur les suivirent. » Le Quien pense que ces saintes souffrirent la mort durant la persécution d'Antonin, vers 165 ; mais il ne dit pas sur quoi il fonde son opinion.

Les Bollandistes (mai, t. 4, pp. 147-164) placent leur martyre en 304. Il est vrai qu'ils le font à propos de l'éloge qui se lit le 18 mai, tant dans les Ménées grecques que dans le Martyrologe Romain. Ce dernier le formule ainsi : « A Ancyre, en Galatie, S. Théodote, martyr, et « les sept saintes vierges Thécusa, sa tante paternelle, « Alexandra, Claudia, Faïna, Euphrasie, Matrona et « Julitte. D'abord condamnées à la prostitution par le « président de la province, ces vierges en furent défen- « dues par la puissance divine ; puis ayant eu des pierres « attachées au cou, elles furent noyées dans un marais. « Leurs reliques ayant été recueillies, Théodote (les Grecs « qui lui donnent le titre d'évêque d'Ancyre en font « de nouveau mémoire le 7 Juin (2),) leur donna une

(1) On est étonné de trouver des écrivains, contrairement à l'histoire, donner à cette ville le titre de capitale du royaume du Pont.

(2) Ruinart bien postérieur à Baronius, donne les Actes de ces martyrs tels qu'ils auraient été écrits par un certain Nil qui se dit contemporain

« sépulture honorable. Arrêté pour ce fait par le prési-
« dent, il fut cruellement déchiré à coups de fouet, puis,
« frappé d'un coup d'épée, il reçut la couronne du mar-
« tyre. »

Ce qui conduirait à penser que ces deux éloges se rapportent aux mêmes personnes, c'est d'abord que toutes les différences entre leurs noms peuvent facilement s'expliquer par de simples erreurs de copistes. Sur huit noms, il y en a quatre qui sont absolument identiques dans les deux listes et s'y présentent dans le même ordre : Alexandra, Claudia, Euphrasie et Matrona. Le suivant n'a qu'une variante de terminaison : Julienne à Samsoun, devient Julitte à Angora. Euphémie semble être celle que l'autre liste appelle Faïna. Quant aux noms de Théodosie et de Derphuta, de la liste de Samsoun sont-ils autre chose que la corruption de ceux de Théodote et de Thécusa ?

Tout cela parait encore confirmé par ce détail caractéristique que, d'un côté comme de l'autre, ces martyrs ne subissent pas tous la mort en même temps. Le texte du 20 mars devrait donc être sinon corrigé du moins complété par celui du 18 mai. Le premier transforme en nom de femme celui de Théodote qu'il ajoute aux autres, peut-être pour compléter le nombre sept qu'il avait annoncé : puis il ajoute *Derphute et sa sœur,* comme s'il s'agissait de deux autres femmes, tandis qu'il devrait mentionner Thécuse, sœur de Théodote ou plutôt sœur de son père, comme le dit le texte d'Angora.

---

et ami de S. Théodote. Ils sont conformes au martyrologe romain et font de Théodote un cabaretier, sans rien dire qui puisse induire à soupçonner qu'il eut été en même temps évêque. Quant au président de la province ils disent que c'était un apostat du nom de Théotècne.

Cette hypothèse est d'autant plus facile à admettre que Baronius lui-même reconnait dans ses « Annales » que son « Martyrologe » est à corriger. Or, sans même le corriger, je ne fais qu'interpréter deux passages l'un par l'autre et de telle façon que l'auteur lui-même pourrait adopter mon hypothèse, au moins comme probable. Elle revient, en effet, à dire que Baronius, ou antérieurement déjà l'auteur d'un des Martyrologes qui lui ont servi à composer le sien, trouvant des documents différents où il était question de ces martyres d'abord à propos de leur lieu d'origine, où elles étaient probablement honorées d'une manière spéciale ; puis à propos du lieu où elles avaient souffert, en a fait lui aussi mention à deux dates différentes et dans chacune de ces localités.

Resterait-il même un doute sur ce point, si l'histoire indiquait la raison pour laquelle ces Saintes ont pu être envoyées d'Amisus à Angora pour y souffrir le martyre ? Si, par exemple, on venait à établir que la Paphlagonie, qui n'a peut-être été érigée en province romaine distincte que sous Constantin, faisait ainsi que Samsoun partie de la Galatie à l'époque où nous reporte le Martyrologe ?

L'autre martyre que l'on cite comme étant également de Samsoun est celui de « Sainte Charitine, vierge, qui « sous l'empire de Dioclétien, tourmentée par le feu, fut « ensuite jetée à la mer, d'où étant sortie saine et sauve, « elle eut les mains et les pieds coupés, les dents arra- « chées et rendit enfin son âme à Dieu tandis qu'elle « était en prière. » Ce ne furent certainement pas là les seuls martyrs d'Amisus (1) ; mais c'est tout ce qu'on trouve dans le martyrologe romain.

(1) Outre la preuve fournie par la lettre de Pline, Eusèbe (Hist. Eccl., l. 8, c. 12) écrit que « le récit de ce qui se passa sur les côtes du Pont Euxin, pendant la persécution de Dioclétien, suffit à inspirer l'horreur.

Quant aux évêques, Le Quien n'en cite qu'un seul avant le concile de Chalcédoine, mais cela tient certainement moins à l'absence d'évêques antérieurs qu'à la manière dont cet auteur a exécuté son travail. En le lisant on peut constater qu'il a pris les actes des grands conciles et quelques autres documents anciens et que les listes de leurs signataires lui ont servi à dresser ses séries épiscopales. Cependant pour les principaux sièges, il a complété ce premier travail au moyen d'autres noms rencontrés, dirait-on, au hasard de ses lectures, ou peut-être dans le Ménologe de Basile.

Il ne mentionne que six évêques d'Amisus :

1° Antoine, dont les représentants, le diacre Olympe et le prêtre Helpidius, signèrent les actes du concile de Chalcédoine (451).

2° Erythrée (Erythrius), signataire de la lettre que l'épiscopat oriental presque entier adressa à l'empereur Léon, à l'occasion de l'assassinat de Protérius, patriarche d'Alexandrie, en 457.

3° Flore, originaire de Constantinople, qui se fit moine après avoir été engagé dans les liens du mariage. Sa notice veut même qu'il ait été secrétaire impérial et patrice, avant de prendre l'habit religieux dans un monastère situé sur le Bosphore. Il fut évêque d'Amisus sous les règnes de Justin, de Tibère et de Maurice, à la fin du VI[e] siècle. Ce prélat a le titre de Saint et sa fête le 18[e] jour de Décembre ; mais je ne la trouve mentionnée que dans Le Quien.

4° Tibère, qui signe les Actes du Concile de Constantinople, en 680.

5° Léon, signataire de ceux du Concile de Nicée, en 787.

6° Basile, qui assista au concile que Photius réunit à Constantinople, après la mort de S. Ignace, 879. Cette liste montre combien est fondée la conjecture émise plus haut sur la manière dont elle a été dressée par son auteur.

A partir de Constantin, Amisus fit partie de la province dite de l'Hélénopont, jusqu'à ce que l'empereur Héraclius, dans la première moitié du VIIe siècle divisa l'empire en « thèmes ». Le territoire d'Amisus fut alors attribué à celui qui reçut le nom d'Arméniaque, parce que, dit-on, il se trouvait sur les frontières de l'Arménie (Texier, Asie-Mineure, p. 12, col. 1). Quelques écrivains arméniens désignent cette province sous le nom d'Arménie Pontique ; mais, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, ils sont loin de s'accorder entre eux (1).

9° Samsoun moderne.

La ville actuelle de Samsoun est située à une grosse demi-heure de l'ancienne Amisus. Ce déplacement n'a très probablement pas eu lieu avant l'époque de la conquête musulmane.

L'assertion de Plutarque affirmant que Lucullus fit reconstruire les quartiers de la ville que l'incendie avait

---

(1) Ce thème d'Arménie, auquel plus tard vinrent s'ajouter la province byzantine de Haute Arménie ou Arménie Supérieure, et les divers royaumes entre lesquels, peu avant la fin du moyen-âge, le pays arménien fut divisé, sans parler des cinq anciennes provinces romaines d'Arménie, qui se distinguaient les unes des autres par leur numéro d'ordre ; puis la division consacrée par Strabon, de la Grande Arménie et de la Petite, tout cela a causé la confusion la plus complète. Quelques écrivains arméniens semblent avoir pris plaisir à embrouiller cette question de géographie administrative, si bien qu'il est presque impossible de ne pas commettre quelque erreur en parlant de ces diverses contrées décorées du nom d'Arménie, quoique souvent elles n'aient jamais fait partie de ce royaume.

dévastés, établit positivement qu'alors la ville ne fut pas déplacée. Ce sentiment paraît appuyé par le fait que dans la ville actuelle on ne trouve absolument aucun vestige grec ou romain, à l'exception de ceux qui y ont été transportés de l'ancienne Amisus.

La nouvelle ville était terminée à l'Ouest par le môle, à l'Est par un château dit « génois », comme beaucoup d'autres constructions anciennes que l'on rencontre dans toute l'Asie-Mineure. Entre ces deux points extrêmes, elle s'élevait des deux côtés d'un ravin sur les flancs de la colline qui longe la côte. Le « Djihan Numa » dit que « Samsoun est bâtie dans un creux. La montagne contre « laquelle elle s'adosse au Sud, s'étend à l'Est et à l'Ouest « jusqu'à la mer et l'entoure comme une enceinte, ce qui « fait que l'air y est malsain. Il y a à Samsoun un ancien « château ruiné, une mosquée, un bain et un petit « marché. Le port y est très bon ». Le même ouvrage ajoute : « Quelques-unes des maisons de Samsoun sont « bâties sur le bord d'un lac qui se décharge dans la « mer ». Ce lac a complètement disparu.

M. Boré qui l'a visitée, en 1837, la caractérisait alors « Une ville du Bas-Empire, restaurée par les Turcs et « prisonnière dans l'enceinte de ses murs crénelés à « demi ruinés. » Aujourd'hui les anciens remparts ont presque complètement disparu et la ville, que le commerce de transit a fort enrichie, s'est considérablement développée à l'Est le long de la mer et de la grande route de Bagdad. La municipalité a fait construire un hôpital, établir une foire et même un champ de courses avec tribunes. Elle a également doté la ville de fontaines publiques alimentées par l'eau du Merdermak, à laquelle les gens de la classe aisée préfèrent celle de leurs citernes.

La majorité de la population est chrétienne. Les Grecs possèdent dans les nouveaux quartiers de Samsoun une église de belle apparence. Elle sert de cathédrale au Métropolite d'Amasia qui, depuis fort longtemps, réside dans cette ville. Les Européens ont une petite église, sur la route de Bagdad et deux écoles prospères. Les Arméniens catholiques viennent de faire construire une nouvelle église ; les autres en ont jeté les fondements et en sont restés-là : ils continuent à se servir de leur ancienne église.

En somme la ville n'offre aucun monument qui demande à être visité. La fabrique de tabac pourrait cependant intéresser, ainsi que certaines boutiques du marché. Il y aurait encore à l'Ouest de la ville à voir par curiosité le « Naustathme » (station des bâteaux) où suivant l'antique usage les marins du pays continuent à retirer sur la rive leurs grandes et lourdes barques.

Au delà on voit la côte se recourber en cercle jusqu'au Kayale bournou (cap Rocheux) à l'extrémité duquel s'élève un phare. Vers le sommet de la colline qui forme le cap, on voit très distinctement un grand pan de mur avec de traces de pilastres et d'arceaux : c'est un vestige de l'ancienne ville.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE.

—

TERRITOIRE DE SAMSOUN.

—

10° VISITE AUX RUINES D'AMISUS.

Ce n'est vraiment pas la peine de monter jusqu'à Kara Samsoun (1) voir deux excavations dont l'une passe pour une citerne, l'autre pour les restes d'un bain ; puis d'ici de là quelques fondations au ras du sol. Car voilà tout ce qu'y ont rencontré ceux qui ont parcouru ces lieux au XIXe siècle.

La ville ancienne a eu le malheur de se trouver trop près de la nouvelle. Peu à peu on en a transporté tout ce qui était transportable ; puis à diverses reprises on en a entièrement remué le sol dans l'espérance d'y découvrir des trésors enfouis. A Samsoun encore plus qu'ailleurs on peut répéter avec le poète : « Etiam periere ruinae ».

(1) Kara Samsoun (Samsoun la Noire, ou plutôt la Désolée), tel est le nom que l'on donne aujourd'hui à l'emplacement de l'ancienne Amisus. Quoi qu'on ait pu en dire le mot « Kara (قره) noir », à moins que la couleur des objets qu'il détermine, n'oblige à le prendre au propre, signifie : triste, sinistre, dangereux. Son opposé « ak (اق) blanc » signifie au contraire : gai, propice, favorable. Il faut remarquer que ces déterminatifs sont presque toujours donnés simultanément comme pour opposer deux objets. L'usage est si général que lorsqu'on trouve l'un on peut chercher l'autre.

M. Vital Cuinet (La Turquie d'Asie, t. I, p. 101), faisait imprimer en 1890 : « Une compagnie de Persans exploite « ces ruines, pour en extraire des pierres et des colonnes « qui sont employées aux constructions de la ville « actuelle ». J'ai dernièrement reçu une lettre où l'on me disait : « Voilà trois mois que des émigrés, qui « habitent ici, s'abattent chaque jour par bandes sur « Kara Samsoun dont ils violent les tombes dans l'espoir « d'y trouver de l'argent. Il est écœurant de voir avec « quelle attention ils remuent cendres et ossements ; « puis, lorsqu'ils n'ont rien trouvé, ce qui est le cas « ordinaire, avec quelle rage ils piétinent ces débris « humains ». Le peu de respect dont on témoigne dans toutes ces contrées pour les cimetières et les tombeaux, est un des spectacles qui surprennent et choquent le plus les étrangers.

Disons cependant, pour reprendre mon récit, qu'une excursion à ces ruines, faite par une belle matinée, peut être agréable et procurer une vue d'ensemble sur le golfe de Samsoun, si célèbre chez les anciens géographes. Tous, Strabon lui-même en exagèrent la profondeur. Ils l'imaginaient symétrique à celui d'Alexandrette, situé sur le même méridien et séparé de lui par un isthme véritable, beaucoup moins large que le reste de l'Asie-Mineure.

A Kara Samsoun aujourd'hui, on circule au milieu de vastes plantations de tabac, coupées de petites rigoles creusées par les cultivateurs pour arroser leurs plants. Les deux principales citernes où ils recueillent avec soin l'eau de pluie qu'ils emploient à cet usage, sont précisément les deux excavations mentionnées comme des restes de l'ancienne ville. Elles doivent sans doute au service qu'elles rendent ainsi de n'avoir pas entièrement disparu.

Partout dans les champs cultivés ou non, on rencontre des débris de poteries, de grandes briques cassées, des fragments de pierres taillées, toutes choses communes sur l'emplacement des villes ruinées. On y trouve parfois encore, mais rarement, des pierres tombales avec inscription grecque ou même latine. L'an passé, une de ces dernières portant un relief assez soigné, a été déterrée. On y voit un personnage couché dans un lit, devant lui est un trépied élevé, tout semblable aux autels sur lesquels on brûlait de l'encens aux divinités du paganisme. Au premier plan se tiennent debout deux autres personnages et un cheval ; mais ils sont si petits qu'on dirait des jouets d'enfant. A première vue toutefois on les prendrait plutôt pour des adorateurs en présence d'une divinité dont la puissance serait indiquée par sa taille de géant et dont la figure toute jeune symboliserait l'immortalité.

L'inscription

C.IVLIO.M.F.
SERC. AELI
ANO

ne semble pas nous apprendre quoi que ce soit au sujet du relief.

Après avoir considéré l'ancien port abandonné depuis longtemps et à demi comblé, nous remarquons sur la falaise un sentier fort raide et parfois taillé dans le rocher. Il conduit à une excavation connue de ceux qui fréquentent ces parages sous le nom de « Chapelle de S. Nicolas ». Ne leur en demandez pas davantage, c'est tout ce qu'ils en savent. Cela, peut-être, vaut mieux, car chacun peut y voir ce qu'il désire : soit les restes d'un ermitage, soit ceux d'un pélerinage, où les navigateurs de l'ancienne Amisus chrétienne venaient accomplir les vœux qu'au moment du péril ils avaient faits à leur saint protecteur.

11° La Côte jusqu'a Sinope et au-dela.

D'un des points culminants de l'ancienne ville on peut apercevoir la côte jusqu'à l'embouchure de l'Halys (1) et au-delà. Entre Amisus et le fleuve, Arrien indique les trois stations d'Eusène, Conopeïum et Naustathmus.

La première de ces stations est certainement l'Ezène que la « Table de Peutinger » place à 8 milles à l'Ouest d'Amisus. Le mille valant 1482 mètres, cela donne un peu moins de 12 kilomètres que l'on doit compter à partir de l'ancienne ville. On pourrait donc facilement retrouver l'emplacement de cette localité, si l'Arrien ne la plaçait 4 kilomètres plus près de Samsoun.

Le nom de Κωνωπεῖον (Moustiquaire, ou mieux peut-être « hanté par les moustiques ») est laissé en blanc sur la « Table de Peutinger ». Cette station, à 22 kilomètres au delà d'Eusène, n'avait pas de port et se trouvait située sur le bord d'un marais. A cause de la distance, M. Texier (Asie-Mineure, p. 620) a cru pouvoir l'identifier avec Koumdjoughaz ; mot qu'il a tort d'interpréter « bec de sable ». Koum (قوم) signifie effectivement « sable » ; mais la terminaison « djeghaz (جغز) est, d'après les dictionnaires, un diminutif caressant qui s'ajoute aux substantifs. Peut-être qu'ici, comme ailleurs, on fait un pareil compliment au sable de la rive à cause des avan-

(1) Le nom de l'Halys est dérivé de « ἅλς = sel, eau salée » ce qui est une des caractéristiques de ce fleuve, dont les eaux, après avoir traversé des régions remplies de carrières de sel gemme, ont une saveur salée assez prononcée. Une autre caractéristique encore plus apparente lui a fait donner en turc le nom de « Kezelermak (قزل يرمق) cours d'eau rouge » à cause de la teinte que prennent ses eaux en traversant des terrains ferrugineux.

tages qu'on en retire. Koumdjoughaz sert actuellement de port à Bafra, ville bâtie à quelque distance de là sur les bords de l'Halys.

Quant à Naustathmus (station de bateaux) qu'Arrien indique à 90 stades, soit un peu plus de 16 kilomètres et demi avant d'arriver à l'Halys, c'était un port antique situé près d'une lagune. Elle correspond à la station de Nautagino de la « Table de Peutinger », qui la place à près de 18 kilomètres à l'Est du fleuve. Il convient de remarquer que la différence d'un peu plus d'un kilomètre, entre les distances données par les deux auteurs, n'est pas même d'un mille. Il semble donc que cette localité se trouvait au delà du onzième mille entre la lagune de Hammamle (où il y a des bains) et la mer : sans doute sur le canal voisin d'Indjir bournou (Cap aux figues).

Un petit château, bâti sur un rocher de la rive droite à l'embouchure de l'Halys, devait à cette situation son nom de « Château de l'embouchure ». Le Djihan Numa est, je crois, seul à le mentionner. Xénophon, dans l'Anabaze, donnait 2 stades (370 mètres) de large à l'embouchure de l'Halys. A l'époque où existait la voie romaine la traversée s'en faisait probablement à bac ; aujourd'hui la route fait un coude assez prononcé pour aller chercher le pont de Bafra.

A partir de Nautagino jusqu'à Sinope toutes les indications de la « Table de Peutinger » sont à corriger et à compléter. Non seulement l'orthographe des noms est défectueuse, — ce qui ne provient peut-être que d'erreurs commises par les copistes ; mais en outre l'endroit où elle marque le passage de l'Halys est beaucoup trop à l'Occident. A ce sujet on doit regretter que l'Itinéraire d'Antonin ne mentionne pas cette voie qui semble avoir

suivi tous les détails de la côte, comme aurait fait un chemin de halage. Cela faciliterait les corrections à faire ou du moins les confirmerait.

La « Table de Peutinger » marque la station de Halega que d'autres appellent Eleca, à 12 milles — un peu moins de 18 kilomètres de Nautagino (Naustathmus). C'est là une erreur ; car cette localité est celle qu'Arrien appelle Zalecus (on trouve aussi ce nom écrit Zaliscus et même Zalichus). Le périple de Marcien d'Héraclée dit que c'est une localité située sur un cours d'eau, mais qui n'a pas de port. Elle n'est fort probablement pas différente de la ville nommée Saltum-Zalichen (Σάλτον Ζαλίχην) dans le manuscrit farnèse du catalogue de Hiéroclès. Ce nom est dédoublé dans les autres copies, ce qui fait que la liste des villes de l'Hélénopont porte 8 noms, alors que le titre n'en annonce que sept. Au IX[e] siècle, cette ville devint archiépiscopale et reçut, probablement de Léon le Sage, le nom de Léontopolis.

Sa situation à 150 stades, près de 28 kilomètres à l'Ouest de l'Halys, est sans doute ce qui a décidé Texier (Asie-Mineure, p. 621, col. 2) à l'identifier avec Alatcham (le beau pin) ou plutôt avec une ruine byzantine qui se trouve aux environs. Alatcham n'est plus aujourd'hui qu'un mudiriet (1) dépendant de Bafra.

Zacoria que la « Table de Peutinger » indique à 25 milles (37 kilomètres) au delà d'Alatcham, est appelée Zagora par Arrien, qui, lui, ne compte que 110 stades (un peu moins de 20 kilomètres et demi) de là à Alatcham, il déclare néanmoins qu'elle est à mi-chemin entre l'Halys

(1) Le mudiriet est la dernière des subdivisions administratives. On n'en établit que dans les parties des *caza* où l'action du sous-gouverneur se ferait difficilement sentir.

et Sinope. Or, c'est encore au delà de cette localité que la « Table de Peutinger » place l'estuaire de l'Halys : son erreur est donc manifeste.

Plus loin Peutinger cite Orgibate, que d'autres appellent Gourzoïbanthe, à 16 kilomètres ; puis, à 11 kilomètres, Karousa, où Milet aurait envoyé une colonie. Arrien remarque que le port de cette ville n'était pas abrité contre le vent d'Ouest. C'est peut-être la localité appelée aujourd'hui Guerzè.

Vient ensuite, à 13 kilomètres, Avarcha, plus tard appelée Evécho, sur un cours d'eau ; enfin Cléoptasia, la Cloptasia de Peutinger, appelée Coptasia par Ptolémée, est située à 4 kilomètres et demi d'Avarcha et à 10 de Sinope.

Je viens de vous faire faire un voyage pénible tout le long de la côte. Je ne vous dirai rien de Sinope ; mais permettez-moi un mot sur Arménê, port qui en dépendait, et où les Dix mille de Xénophon prirent terre.

Strabon (l. 12, c. 3, § 10) rapporte à son sujet le dicton : « Il ne savait que faire, il l'a fortifiée. » Ce mot pourrait bien tomber à faux si, comme l'écrit Scylax, cette ville était sur la frontière de l'Assyrie du côté de la Paphlagonie.

Est-ce que je veux renverser les opinions sérieusement établies sur les textes formels de Xénophon, d'Hérodote, de Strabon, etc. ? Tous placent à l'Halys la limite entre la Paphlagonie et la Cappadoce, dont les habitants étaient appelés Syriens blancs ou, si l'on veut, Assyriens : ce qui revient au même. Il n'en est rien. Je remarque seulement que des auteurs de bien moindre renom ne se sont pas crus obligés de les suivre.

Je viens de citer Scylax, contemporain de Xénophon et

d'Hérodote, il n'en connaissait peut-être pas les ouvrages, ce qui l'aurait dispensé de les copier ; mais voilà Marcien d'Héraclée, qui dut les connaître tous et qui néanmoins place la frontière orientale de la Paphlagonie au cours d'eau d'Evarcha. Quant à Apollonius de Rhodes, auteur du IIIe siècle avant Jésus-Christ, il place cette frontière à l'Iris. (Expédition des Argonautes, II, 946).

Toutes ces divergences ne montrent pas que tous ces auteurs se sont trompés. Elles ne le montreraient que s'ils avaient écrit à la même époque ou s'il s'agissait d'autre chose que de frontières. Mais supposer que les frontières sont immuables, cela sonne faux. Il faudrait dans ce cas ne pas parler d'une frontière réelle, mais de ce qui pourrait l'être ; comme lorsque parfois on assigne les Alpes pour frontière entre la France et l'Italie. Cette frontière réelle aujourd'hui ne l'est devenue qu'après le milieu du XIXe siècle. Cette manière de s'exprimer est aussi commode que peu exacte et n'est employée qu'à cause de sa commodité.

Il pourrait aussi se faire que, lors d'une antique recension, on eût fait parler les grands auteurs comme ils l'auraient fait s'ils avaient écrit alors ; tandis que personne ne s'est occupé de corriger les autres.

12° Gazélonitide, Saramène, Bafra.

Il est grand temps de revenir à l'Halys.

Au temps de Strabon le pays qui nous en sépare et qui a un peu plus de 40 kilomètres de développement le long de la côte, était partagé en 4 territoires. D'abord l'Amisène, qui évidemment ne se bornait pas à la ville d'Amisus, la Saramène venait ensuite, puis la Gazélonitide. Mais écoutons l'auteur (l. XII, c. 3, § 13), il décrit la

côte en allant de l'Ouest à l'Est, en montant, comme se seraient exprimés les anciens : « La Gazélonitide (1), « écrit-il, fait suite à l'embouchure de l'Halys et se pro-« longe jusqu'à la Saramène. C'est une contrée fertile, « composée uniquement de plaines ». Il s'agit donc évidemment de la plaine à l'Est du fleuve et sur le bord de la mer, où elle est coupée par une grande lagune : ce qui parait la multiplier et justifie le pluriel employé par Strabon.

Il nous apprend de plus que ce territoire avait été divisé par Pompée. Ce général en avait attribué une partie à la ville d'Amisus et l'autre à Déjotare, tétrarque des Galates Tolistoboges. Il ajoute, il est vrai, qu'« à la mort de ce prince ses états furent démembrés » ; mais il ne s'en suit pas que les deux parties de la Gazélonitide aient alors été réunies. Le contraire parait même plus probable ; car au siècle suivant Arrien place à la lagune de Hammamle, au milieu de la Gazélonitide, la limite entre le Pont et la Paphlagonie. (Texier, Asie-Mineure, p. 621, col. 1).

La Saramène, que Strabon ne fait que nommer, s'est peut-être étendue jusqu'au bord de la mer ; mais au moins par opposition à la Gazélonitide « composée uniquement de plaines », elle a dû comprendre en partie le Nébian dagh, de telle sorte qu'on puisse donner une étendue raisonnable aux 4 territoires mentionnés.

Bafra.

Bafra est le nom d'un caza de 115 villages. Situé sur les deux rives de l'Halys : il a 80 kilomètres de côtes et 70

---

(1) Cette leçon, à cause de la forme Gazélo employée par Pline, VI, 2, parait préférable à celle de Gadilonitide que donnent les manuscrits de Strabon.

environ de profondeur. Son chef-lieu, ville du même nom, est bâti sur la rive droite du fleuve, à 20 kilomètres de son embouchure et à 45 de Samsoun.

Le Djihan Numa, qui ne cite que trois localités dans le Djanik, place Bafra ou Bafira (1) comme il écrit, avant Samsoun et Alatcham. Il lui attribue « une ou deux mosquées et deux petits bains publics ». C'est encore aujourd'hui une ville de 6.000 habitants. Des jardins et des bouquets d'arbres lui donnent, ainsi qu'à toute la plaine, un aspect frais et verdoyant fort rare en Asie-Mineure.

Son territoire a toujours été extraordinairement fertile. Lorsque Lucullus le traversa avant le siège d'Amisus, ses soldats s'y trouvèrent dans une telle abondance qu'ils se vendaient entre eux un bœuf pour une drachme et un esclave, pour quatre. Aujourd'hui encore toutes les cultures y prospèrent ; mais la principale, qui a porté bien loin le nom de Bafra, est celle du tabac. Bon an mal an elle rapporte un million et demi à ses habitants.

L'un d'eux, rencontré à Samsoun, a donné les renseignements qui suivent sur la pêche de l'esturgeon et la fabrication du caviar, qui procure aussi à Bafra des ressources considérables.

Pour la pêche, le procédé actuellement en usage est, dit-on, d'importation russe. D'une rive à l'autre de l'Halys on établit au moyen de pieux des cordes solides et bien tendues auxquelles on en suspend nombre d'autres moins fortes, toutes terminées par un hameçon très acéré et assez lourd pour maintenir ces cordes, malgré le courant

(1) En turc, à moins qu'elles n'appartiennent à des syllabes différentes, les consonnes consécutives sont d'ordinaire séparées par un *i* qu'on pourrait appeler euphonique. Crète est devenu Kirid, notre mot français « plan » se transforme en « pilan » et « frère » en « firèr », etc.

assez faible d'ailleurs, dans le sens de la verticale. Ces sortes de barrages se répètent de distance en distance et lorsque l'esturgeon, en mars et en août, entre dans le fleuve pour chercher un lieu favorable à la ponte, il s'accroche d'ordinaire à quelque hameçon, sinon à ceux de la première corde du moins à ceux des suivantes, et plus il fait d'efforts pour se dégager, plus le crochet s'enfonce dans sa chair.

Le poisson, qui peut atteindre jusqu'à 3 mètres de long, est porté au marché où il est réparti en lots de 5 à 10 pièces et vendu aux enchères sans qu'on en puisse examiner le contenu. C'est pourquoi les acheteurs ont recours à des experts capables à simple vue d'évaluer la quantité d'œufs que peut fournir chaque bête et aussi leur qualité. Car il y a deux espèces d'esturgeons ; avec les œufs de l'une, on obtient un caviar noir très foncé, c'est le plus estimé : avec ceux de l'autre, on a un caviar grisâtre, regardé comme de qualité inférieure.

La préparation du caviar est tout ce qu'il y a de plus simple et de plus sommaire. Les œufs retirés du poisson sont mis pendant une heure dans la saumure, on les lave ensuite à l'aide d'un tamis, afin de les séparer de tout corps étranger, puis on les fait égouter dans un sachet de tulle et, au bout d'une demi-heure, il est prêt à être mangé. L'ouvrier qui le prépare a le droit de prendre pour lui tout ce qui dans le poisson sert à préparer la colle forte. Quant à la chair de l'esturgeon, qui est très appréciée dans le pays, elle est vendue, parfois le double de la viande de boucherie, par celui qui l'a acheté des pêcheurs.

Nous essayons d'obtenir de cet homme quelques renseignements sur les ruines que le Djihan Numa signale à

l'embouchure de l'Halys ; mais il nous avoue en ignorer jusqu'à l'existence. Il nous dit que plusieurs villages du caza ont conservé des noms grecs et il nous cite « Caballa », à une journée en remontant le fleuve. Ce serait plutôt un nom latin.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est le village très ancien, à ce qu'il prétend, de Madèni Kalè. Ce nom annonce en même temps une mine et une forteresse. Il nous dépeint sa position sur les premiers ressauts des collines qui terminent la plaine en remontant la rive droite de l'Halys ; si bien que nous nous le réprésentons comme une forteresse construite pour barrer ce passage.

13° Plaine de l'Iris.

Lors de mon dernier voyage à l'*Intérieur*, mon compagnon de route avait loué un splendide araba (1) a ressorts, flambant neuf. Nous ne pûmes partir qu'assez tard, si bien que le premier jour nous ne fîmes pas un long trajet. Cette route que je faisais pour la cinquième fois ne m'offrait que des paysages connus. Ici, le gros village de Kadi keuï peuplé de Grecs. Plus loin des *tumuli*, qui s'obstinent à garder leurs secrets. Il y en a d'abord 4 ou 5 d'assez chétive apparence au dessus des collines qui dominent Samsoun, puis un autre qu'on ne voit, au dessus de la route, qu'après être parvenu bien haut sur la pente assez raide qui domine la vallée du Lycastus. Celui-là est grand, complètement boisé et comme accroché au

(1) L'araba est une voiture à quatre roues, recouverte en guise de capotte par une toile tendue sur des arceaux assez peu élevés. L'arrière est fermé par un rideau mobile. Deux ouvertures incommodes sont ménagées sur les côtés et servent à s'introduire dans le véhicule. L'inté rieur n'a ni banc, ni banquette : on y supplée en étendant des matelas sur lesquels on se tient accroupi ou étendu.

flanc de la montagne, sur le bord de l'ancien chemin. Je m'adressai une fois à mon voiturier, qui avait longtemps séjourné dans le pays, pour savoir ce qu'en disent les habitants. Tout ce qu'il put me répondre, c'est que c'était un « Evlia ». Cela ne m'apprit pas grand chose ; car, en turc vulgaire, ce mot arabe sert à désigner un tombeau ou tout autre lieu où l'on se rend pour obtenir quelque grâce et surtout des guérisons.

Tout en gravissant, au pas de nos chevaux, les hauteurs du Mèdjnoun dagh, nous prenons le temps de considérer à loisir et la mer Noire et la merveilleuse plaine qu'arrose l'Iris. Elle constituait autrefois le territoire de la Thémiscyre, divisé aujourd'hui entre les deux *caza* de Tcharchamba et de Thermè.

Relisons ce qu'en dit Strabon : « La Thémiscyre est une « plaine qui n'est guère qu'à 60 stades — (un peu plus de « 11 kilomètres) d'Amisus. Baignée d'un côté par la mer, » elle est bordée de l'autre par la chaine de montagne » (le Paryadrès) (1) dont nous avons déjà parlé. Cette « chaine est couverte de belles forêts et sillonnée de « nombreux cours d'eau auxquels elle a *elle-même* donné « naissance. Tous ces cours d'eau (ceux de la partie Sud-« Ouest du Paryadrès), se réunissent pour former un « même fleuve qui, sons le nom de Thermodon, traverse « la plaine d'un bout à l'autre.

« L'Iris est un autre fleuve de même importance ou peu « s'en faut que le Thermodon (2). Grâce à la présence

(1) Strabon donne le nom de Paryadrès à la chaine de montagnes qui commence à la Thémiscyre et se prolonge à l'Est jusqu'à la Petite Arménie, c'est-à-dire jusque vers Gumuche Khanè, au Sud-Ouest de Trébizonde.

(2) L'examen d'une carte rend peu croyable cette affirmation du géographe d'Amasia et cependant aujourd'hui encore, au dire de M. Vital Cuinet,

« de l'Iris, cette plaine de Thémiscyre demeure toujours
« humide et verdoyante ; aussi peut-elle nourrir de nombreux troupeaux de bœufs et de chevaux. On y sème
« beaucoup de panis et de mil, ou, pour mieux dire, ces
« deux plantes n'y manquent jamais ; car il n'y a pas de
« sécheresse qui tienne contre une irrigation aussi abondante et je ne sache pas que le pays ait jamais éprouvé
« une seule année de disette.

« Ajoutons que la quantité d'arbres fruitiers qui viennent sans culture dans toute la partie basse de la montagne, est si grande que, dans toutes les saisons de
« l'année, les habitants en allant faire leur provision de
« bois y trouvent à discrétion des raisins, des poires, des
« pommes, des noix, ou encore pendus aux branches des
« arbres, ou, lorsque la chute des feuilles a eu lieu, tombés à terre et cachés sous d'énormes tas de feuilles.
« Enfin, dans toute la plaine de Thémiscyre, la chasse est
« très abondante et très variée par suite de la facilité que
« le gibier y trouve à se nourrir ». (Strabon, l. XII, c. 3 § 15).

Telle est la description un peu longue que Strabon fait de la merveilleuse fécondité de ce pays. Ce que nous pouvons en voir des hauteurs où nous sommes, parait confirmer son dire. Les voyageurs anglais « ont souvent comparé cette région aux plus beaux districts de l'Angleterre ». (Texier p. 620). Cette fertilité a surtout dû les frapper

---

le Thermodon est navigable par des bateaux de 7 à 8 tonneaux, tandis que l'Iris, qui se divise en plusieurs branches et n'est pas canalisé, n'est pas navigable par des bateaux de ce tonnage. Il est de plus parfaitement exact que le Thermodon recueille toutes les eaux du versant Sud-Ouest de la montagne : celles du versant Nord vont directement se jeter dans la mer Noire.

après un séjour un peu prolongé à l'intérieur où il y a si peu de bois et où depuis l'époque de la moisson jusqu'au printemps les endroits cultivés eux-mêmes paraissent si arides.

La ville actuelle de Tcharchamba est située sur l'Iris, qui la traverse, à une vingtaine de kilomètres de son embouchure. Une route de 40 kilomètres la relie à Samsoun. Elle compte environ 15.000 habitants : musulmans, grecs et arméniens. Leur grande occupation est l'élevage des troupeaux, la pêche de l'esturgeon et la fabrication du caviar, comme à Bafra. Quant à la culture des céréales, elle est presque insignifiante. La population vit habituellement de pain de maïs et les marchands trouvent avantage à y faire transporter de la farine par des bêtes de somme. Il en vient même de Tokat, par Erbaa. Les muletiers coupent à travers la montagne, et leur trajet n'est guère que de deux jours.

La ville tire son nom de Tcharchamba du mot turc qui signifie Mercredi (mot à mot le quatrième de la semaine حار + سنبه pour سبعه). Il le doit au grand marché qui s'y tient ce jour-là. Le Djihan Numa en parlant de l'Iris dit que dans le Djanik ce fleuve passe à l'endroit où se tient la foire du Mercredi au canton d'Erim (اريم). Cette foire aujourd'hui est encore si considérable qu'au dire de Vital Cuinet (La Turquie d'Asie, t. I, p. 106) « ce jour-là il faut abattre de 150 à 200 têtes de bétail pour suffire à la nourriture de ceux qui s'y rendent de toutes parts ». Cette assertion me paraît exagérée, mais n'en montre pas moins l'importance du concours attiré par ce marché.

En dehors du chef-lieu, le caza de Tharchamba compte environ 500 localités. On y trouve un petit lac appelé

Turkmèng'eul (lac des Turcomans), situé à une petite distance à l'ouest de Tcharchamba.

L'Iris, aujourd'hui Yèchilermak (fleuve vert) traverse tout le pays sur une longueur de 70 kilomètres. En aval du chef-lieu, il se divise en plusieurs branches dont les trois principales sont navigables. Ce delta forme une presqu'île boisée actuellement appelée « Tchatle » qui semble signifier que l'endroit est tout « crevassé ». On a construit un phare sur le cap du même nom à l'extrémité de cette plaine.

14° Le pays des Amazones et leur empire.

Les anciens géographes placent la ville de Lycastia à l'embouchure d'un cours d'eau auquel elle donnait son nom. Comme ils la disent située à 20 stades (un peu moins de 4 kilomètres) à l'Est (de l'ancienne) Amisus, il faut nécessairement la chercher sur le Merdermak (fleuve bouillant, impétueux), à quelque distance de la ville actuelle de Samsoun. C'était une des trois villes des Amazones dont parle Apollonius de Rhodes (l. II, v. 999) : elle aurait dans la suite reçu une colonie de Milet, puis aurait été rangée parmi les villes grecques des côtes de la mer Noire.

Une autre ville des Amazones, Chadisium, était située sur la branche occidentale de l'Iris et à son embouchure. Venait ensuite, sur l'autre branche du fleuve, le port d'Ancon. Arrien l'assure et Tournefort dans son Voyage dit avoir « relaché, le 11 mai 1701, à l'île formée par les « branches de l'Iris ; puis le lendemain, 12, au port « d'Ancon, à une des embouchures de ce fleuve ». Cela doit faire rectifier l'assertion de Hamilton qui a cru pouvoir identifier Ançon avec Derbend.

La « Table de Peutinger » à la suite d'Amisus, indique la Station d'Ancon qu'elle dit en être distante de 24 milles, un peu plus de 35 kilomètres et demi (1). Nous sommes donc surs qu'il ne faut pas chercher Ancon à Tcharchamba.

On place généralement, avant l'embouchure du Thermodon, le grand port, la forteresse et le temple du cap Héracléum. Arrien l'en dit à 40 stades, (environ 7 kilomètres et demi). La « Table de Peutinger » qui a ajouté 4 milles à la distance marquée par Arrien entre Amisus et Ancon, en retranche presque 5 à celle (360 stades) qu'Arrien indique d'Ancon au cap Héracléum. Strabon doit donc parler d'un autre cap de même nom, lorsque (l. XII, c. 3, § 17), il semble le mettre bien plus à l'Est et au delà de la Sidène.

Arrien, si je ne me trompe, dit textuellement : « Pour « ceux qui viennent par mer d'Amisus, le cap Héracléum « est le premier (qu'ils rencontrent), viennent ensuite le « cap Jasonium et le Génétés. » (Scylax nous apprend que le Génétés était un port fermé, probablement situé dans une lagune ou peut-être simplement protégé).

Après le cap Héracleum vient l'embouchure du Thermodon, aujourd'hui Thermètchaï (cours d'eau de Thermè). Ce petit fleuve, qui a un parcours de 140 kilomètres dont 60 sur le territoire de Niksar (Vital Cuinet : La Turquie d'Asie, t. I, p. 20), est « célèbre par la tradition des Amazones qui s'y rattache ». (Vivien de Saint-Martin : Description de l'Asie-Mineure, t. 2, p. 444).

Tout le pays de Cérasus à Sinope est plein de leur sou-

---

(1) Cette distance est de 4 milles plus considérable que celle donnée par Arrien qui ne met que 160 stades entre Amisus et Ancon.

venir et il n'est pas jusqu'à Amasia, au Sud, et Amisus, au Nord, dont les noms ne paraissent rappeler le leur. La montagne elle-même que nous gravissons, doit être l'antique Mont des Amazones où se trouvait une localité fortifiée (castellum) du même nom. C'est aujourd'hui le Mèdjnoun dagh (la montagne de l'hébété ou plutôt de Mèdjnoun). Ce mot en effet s'emploie comme nom propre : c'est en particulier celui du héros d'un ancien roman arabe très populaire. Il se sera peu à peu substitué à l'ancien nom grec « Ἀμαζόνειον ὄρος » qui a dû se transformer successivement en « Mazon, Madjoun, puis Mèdjnoun. »

Thermè, chef lieu de caza, est actuellement un petit port de 600 habitants, situé à 2 heures de la mer sur la rive gauche du cours d'eau qui l'arrose. L'ancienne Thémiscyre, capitale des Amazones, occupait, pense-t-on, le même emplacement, mais était située sur les deux rives.

C'est le cas ou jamais de parler de ces héroïnes et de leur empire qu'a tant célébrés l'ancienne Grèce. Je me restreindrai cependant aux notions historiques relatives à celles que l'on fait habiter sur les bords de la mer Noire. Diodore de Sicile (l. 3, 51, 54) parle des Amazones de l'Afrique et assure qu'elles ressemblaient à celles qui, dans les temps anciens (avant la guerre de Troie), avaient élevé un empire florissant sur les bords du Thermodon, en Cappadoce. Homère (Iliade, l. 3, v. 189), rappelle leurs guerres contre les Phrygiens nouvellement établis sur les rives du Sangarius et les fait secourir par Priam, roi de Troie. Cela montre que leur empire n'était pas restreint au petit pays où d'ordinaire les auteurs semblent vouloir les cantonner et laisse même soupçonner qu'à travers l'Asie-Mineure celles du Pont donnaient la main à celles des bords de la Méditerranée.

Dans ce cas Méduse et ses sœurs qui sur les sommets du Taurus tentèrent d'arrêter une invasion des Amazones africaines, ne seraient-elles pas des Amazones de Thémiscyre ? La numismatique semble appuyer cette hypothèse, car la légende de la lutte entre Persée et Méduse se retrouve fréquemment sur les monnaies autonomes du Pont et tout spécialement sur celles d'Amisus, de Comane et de Néocésarée. On y voit Persée debout tenant une épée de la main droite et de l'autre la tête de Méduse dont le tronc git derrière lui. Sur d'autres monnaies du même genre, on voit le bouclier orné de la tête de Méduse, Pégase (il se trouve aussi sur les tétradrachmes de Mithridate Eupator), la tête laurée d'Hercule, celles d'Arès et autres figures rappelant les Amazones et leurs légendes.

C'est à Thémiscyre qu'on s'accorde à placer l'un des 12 travaux d'Hercule, (son expédition contre les Amazones), à qui le port d'Héracléum doit son nom. Ces guerrières, pensant que le héros thébain venait enlever leur reine Hippolyte, l'attaquèrent dans la plaine sur les bords du fleuve. Elles périrent en grand nombre dans ce combat meurtrier et leur reine captive devint l'épouse de Thésée, roi d'Athènes, et l'un des plus illustres compagnons d'Hercule. D'autres cependant veulent que ce héros ait fait contre les Amazones une expédition particulière et qu'Hercule ait tué Hippolyte et emporté le baudrier de cette reine comme trophée de sa victoire.

Lors de leur expédition à la conquête de la « Toison d'or » les Argonautes signalent dans la direction opposée aux Ours du Nord — la grande ourse et la petite, — le lieu où reposent les restes gigantesques de Thémiscyre, fille de Doas, et dans les environs les villes (maritimes) des Amazones. Apollonius de Rhodes (l. 11, v. 373), dit

qu'il y en avait trois, ailleurs il les nomme Thémiscyre, Chadésia et Lycastia. Ce même auteur (Argonautes, l. 2, v. 988), désigne la plaine de Thémiscyre sous le nom de τὸ πεδίον Δωάντιον la plaine de Dôas ou τὸ ἄλσος Ἀλκμόνιον, le bois d'Alcmon.

On parle encore des Amazones à propos de la guerre de Troie, où elles prirent parti contre les Grecs. Mais après leur expédition désastreuse contre l'île de Leucé dans la mer Noire, elles disparaissent, du moins celles des bords du Thermodon, sans qu'on en sache trop la cause. Il est toutefois probable que tout leur pays fut soumis par les Assyriens, puisque le périple de Scylax désigne toute cette côte, depuis le cap Jason jusqu'au delà de Sinope sous le nom d'Assyrie. Telle qu'elle nous est parvenue, l'histoire de ce peuple paraît être un mélange de vérité et de fiction qu'il est bien difficile de distinguer.

Tout en achevant cette dissertation sur les Amazones nous avions rejoint notre véhicule qui nous attendait au sommet de la montagne. Le vent était frais et le voiturier de mauvaise humeur. Il ne comprenait pas quel intérêt nous avions pu avoir à considérer si longuement l'immense plaine verte bornée par l'indéfinie plaine grisâtre que paraissait être la mer.

15° Tchakalle.

Cette seconde partie de la route fut marquée par un petit accident qui fort heureusement n'eût aucune suite fâcheuse. Nous avons tourné dans un si beau chemin que nous n'eussions vraiment pas mieux choisi si nous avions eu à le faire : le voiturier n'en revenait pas, nous, non plus. Les roues d'un même côté de la voiture passent sur

trois roches en saillie qui se trouvaient assez rapprochées pour que les élans des ressorts, chaque fois plus grands, aient fini par faire passer le centre de gravité en dehors des points d'appui. Alors, vlan ! tout doucement nous voilà couchés par terre ; un des chevaux en fait autant, l'autre se tient coi.

Le premier émoi passé, nous relevons la voiture : c'était elle qui avait le plus souffert. Une de ses lanternes était en miettes, et la toile qui tapissait l'intérieur de la tente avait été défoncée d'un coup de tête. Quant au voiturier, il était profondément humilié et prenait ensuite de grandes précautions dans tous les mauvais pas qu'on rencontrait.

Nous arrivons à Tchakalle, modeste village dont le nom a l'air de signifier « hanté par les chacals ». Il est situé sur le Merdermak, qu'on y traverse sur un beau pont de pierres, dont la maçonnerie seule était achevée en 1884. Je n'y ai remarqué aucune trace d'antiquité et la vallée paraît bien resserrée pour y chercher même une de ces anciennes villes qui tenaient sur un rocher. Cependant M. Boré (Mém. t. I, p. 298) y signale une vieille église byzantine probablement cette construction en pierres que l'on voit encore en amont du pont sur la rive gauche.

Chaque fois que je traverse cette localité je regarde avec un certain intérêt le pauvre et misérable caravansérail aujourd'hui abandonné où j'ai passé une si mauvaise nuit lors de mon premier voyage. Actuellement les choses sont bien changées : on construit auprès du pont un caravansérail en pierres, qui s'annonce fort bien. En attendant qu'il soit achevé, il y en a trois autres qui sont passables. Notre automédon nous conduit dans celui d'Ismaël

effendi (1). C'est le plus grand et le plus convenable ; mais son propriétaire, qui a quitté l'administration pour se faire aubergiste, n'a perdu ni son titre d'effendi, ni son habitude d'écorcher les gens.

En notre qualité d'étrangers, il nous octroie la plus belle de ses petites chambres. Elle était meublée avec une profusion encombrante : outre le sofa garni occupant toute la facade principale, il y avait un vaste lit de fer à sommier, une commode en bois blanc fort modeste, mais surmontée d'une large glace tapageuse avec son cadre doré orné d'une guirlande de roses, et de vases en porcelaine peinte qui, rangés devant elle, s'y miraient avec complaisance. Un tout petit guéridon, assorti à la commode, des

(1) En dehors des titres officiels et protocolaires ceux que l'on emploie dans les rapports quotidiens sont beaucoup plus variés qu'en France. Les gens de la classe supérieure, s'ils sont lettrés, ont le droit d'être appelés « effendi », ou même « bey-effendi » si ce sont des fonctionnaires. S'ils sont illettrés, on leur dit « agha » ; les jeunes gens sont facilement traités de « bey ». Pour la classe inférieure on dira facilement « agha » à quelqu'un qu'on voudra honorer, mais l'on dit « ousta = maitre » à un homme de métier. On emploie très bien aussi le nom de la profession, quelquefois suivi du mot « bache = chef ».

On honorera un homme de la campagne surtout s'il est âgé en lui disant « baba = père », kardache = frère, « daye, èmmi = oncle ». Avec les jeunes gens il y a diverses séries de termes d'amitié et de familiarité depuis « oghloum = mon fils », « dostoum = mon ami », jusqu'à « djanem = mon cœur » ; et depuis « Arslanem = mon lion », jusqu'à « kouzoum = mon agneau ». Les hommes de condition tout à fait inférieure : voituriers, chameliers, muletiers, âniers, etc. s'interpellent ordinairement par les mots : « bana bak = regarde-moi » ou bien « arkadache = compagnon ».

Les Musulmans disent à un chrétien riche, s'il est étranger « Tchèlèbi », s'il est sujet ottoman « Tchorbadji ». Les chrétiens se parlent entre eux comme les musulmans dont ils parlent la langue avec cette différence que, dès qu'ils le peuvent, ils traduisent en leur langue particulière, les formules de la politesse turque et semblent affectionner surtout les termes de parenté.

chaises et un fauteuil complétaient ce mobilier, qui nous gêna fort, surtout lorsque le garçon, avec mille précautions pour ne rien renverser, eut entassé là dedans notre literie de voyage et nos bagages. Volontiers nous eussions prié notre hôte de mettre ses meubles dehors, ou de nous donner une autre chambre ; mais le madré avait disparu et nous finîmes par nous arranger de notre mieux.

Le lendemain au départ, il prétendit nous faire payer la gêne aussi bien que la chambre. Il nous fit un prix exorbitant ; car il savait très bien que nous étions à sa merci. Le personnage semblait même, chose inouïe chez un musulman, chercher à nous exaspérer par la manière dont il répondait à nos protestations : « Si vous avez des plaintes ou des réclamations à faire, adressez-vous à votre consul ou à votre ambassadeur. » Il avait l'air de s'en moquer autant que du Grand Turc, sachant très bien qu'on *ne* pouvait recourir à eux pour des faits de si maigre importance. Il ne nous restait plus qu'à nous exécuter et à passer par ses exigences.

15° Unia.

Nous aurions encore à parler du caza d'Unia et de celui de Fâtséa, entre lesquels on a divisé l'ancien territoire de la Sidène.

Strabon n'en dit que très peu de chose. Toutefois son assertion : « Ce canton qui fait suite à celui de Thémiscyre, dépend lui aussi d'Amisus, » me paraît très importante. Il en résulte en effet que, sauf pour la partie située à l'Ouest de l'Halys, le territoire du sandjak de Samsoun correspond assez exactement à l'ancien territoire d'Amisus.

L'auteur qui dit la Sidène fertile, n'y signale pourtant

que trois forteresses bâties au bord de la mer. C'était Sidè, qui donnait son nom au pays, Chabaca et Phauda. La « Table de Peutinger » indique quatre stations, elles aussi sur les bords de la mer : Caena, Camila, Pytane et Polémonium. Arrien, dans son périple, signale un cours d'eau du nom de Bèris, qui pourrait être le Mélitch actuel, et au delà Thoaria (Turè) localité à 150 stades (près de 28 kilomètres), de l'embouchure du Thermodon. Il semble que ce soit la ville de Tiria qu'Hécatée de Milet (500 avant J.-C.) nomme chez les Leucosyriens.

L'auteur du périple indique à 30 stades (environ 5 kilomètres et demi), plus à l'Est le port d'Οἰνόη, Oenoe, situé à l'embouchure d'un petit cours d'eau. M. Vivien de Saint Martin (t. 2, p. 440), écrit « Aenoe » et la « Table de Peutinger » Caena. Quoi qu'il en soit de l'orthographe, il s'agit certainement ici d'Unia (Ounièh). La distance donnée par Arrien est à peine dépassée de 3 kilomètres par celle que donne la « Table ».

La transformation que ce mot a subie dans la « Table de Peutinger » qui écrit « Caena », serait due à une erreur de copiste, à moins que ce ne soit le nom primitif de la localité. Lors de la construction de la voie romaine, on le lui aurait donné à cause de ses « fanges » ; car « les eaux stagnantes et les marais entourent la ville d'Unia ». (Vital Cuinet : la Turquie d'Asie, t. I, p. 111). Dans ce cas ce seraient les Grecs qui auraient transformé le mot latin pour lui donner une tournure grecque tout en lui conservant quelque analogie phonétique.

Il semble aussi que le nom actuel, (écrit « Inéa » dans les dernières listes épiscopales), ne soit qu'une altération du même mot. On a donc tort de l'écrire avec une *h* à la fin : beaucoup de personnes en adoptant cette transcrip-

tion ont mis à la mode cet usage défectueux, puisqu'il ne s'agit pas d'un mot arabe.

La ville d'Unia (10.000 habitants), est d'un aspect assez agréable. Elle se présente à ceux qui y arrivent par mer, sous la forme d'un croissant couché au fond d'une petite baie. Sa population, en grande majorité chrétienne, aurait fort diminué depuis le milieu du XIX[e] siècle. On attribue cet état de décadence à la navigation à vapeur qui a tué le petit cabotage dont cette ville était un centre important.

Ce qui prouve sa splendeur au XVIII[e] siècle, c'est qu'alors (1) elle est devenue conjointement avec Néocésarée, le titre du Métropolite grec, exarque du Pont Polémoniaque. La juridiction de ce prélat s'étend aujourd'hui sur les 4 caza d'Ordou, Fatséa, Unia et Thermé, dans le vilayet de Trébizonde, sur la sandjak de Tokat, qui appartient au vilayet de Sivas, et sur tout le vilayet de Castamouni. (Vital Cuinet : Turquie d'Asie, t. 4, p. 405). Ce diocèse métropolitain est donc séparé en deux par celui d'Amasia et le prélat qui en a la charge, doit résider alternativement à Ordou et à Inéboli, l'ancienne Junopolis de Paphlagonie.

Le caza d'Unia a 60 kilomètres de côte et Vital Cuinet (t. I, p. 108), lui en donne 110 jusqu'à la limite du vilayet de Sivas. Ce chiffre doit être beaucoup trop fort, puisque la route qui parcourt toute cette distance en

---

(1) Elle n'a pas dû le devenir plus tôt, puisqu'elle ne se trouve pas indiquée dans la liste des villes épiscopales dépendant du patriarcat grec de Constantinople, publiée quelques années avant 1697, par Thomas Smith, ambassadeur d'Angleterre auprès de la Porte, ni dans aucune des listes antérieures. La géographie sacrée de Charles de Saint-Paul cite cependant dans cette province un siége épiscopal d'*Eunici* et le fait remonter au IX[e] s., mais Le Quien ne le mentionne pas.

suivant la vallée de l'Elèkdjison (l'eau du fabricant de tamis) qui traverse la ville d'Unia, n'aurait que 77 kilomètres. (Vital Cuinet, Turquie d'Asie, t. I, p. 25).

16° Kalè keuï.

Sur les premiers contreforts de la montagne, à 8 kilomètres de la ville, on rencontre un des nombreux Kalè keuï (Village de la Forteresse), qui pullulent dans le pays, presque tout autant que les Monts Blancs et les Monts Noirs. Celui-ci doit son nom à d'anciennes fortifications, qui furent jadis construites sur une roche élevée et presque inaccessible, dans le but de défendre le passage conduisant à Niksar (Néocésarée).

Texier (Asie Mineure, p. 619, col. 2), dit qu'un monument sépulcral a été creusé dans une des parois à pic du rocher et que son ouverture, où l'on ne voit pas le moyen de parvenir, est entourée par la représentation d'une façade de temple tétrastyle. Le correspondant de M. Vital Cuinet (Turquie d'Asie, t. I, p. 109), ajoute qu'un souterrain de deux mètres de large conduit par des centaines de degrés du sommet de la roche jusqu'aux abords de la chaussée. Ces deux renseignements établissent que l'on se trouve en présence d'une de ces nombreuses forteresses attribuées à Mithridate le Grand ; mais qui selon toute vraisemblance sont antérieures à Alexandre.

Si aujourd'hui le souterrain n'est plus obstrué, comme on semble le dire, c'est qu'il a probablement été dégagé par ceux qui ont rétabli la forteresse. Strabon affirme en effet que Pompée les avait tous fait combler, et ils le sont généralement encore, du moins tous ceux que j'ai visités, une dizaine. L'aigle romaine sculptée au dessus de la porte, ainsi que les peintures à fresque qu'on y voit prou-

vent que la forteresse a été rétablie par les byzantins et fort probablement à l'époque de l'empire de Trébizonde.

La route qui passe au pied de cette forteresse traverse Kara kouch, village de 500 habitants et chef-lieu d'un nahiyè du même nom, à 60 kilomètres d'Unia. Le nom de Kara kouch (oiseau noir, qui désigne l'aigle royal), pourrait s'être substitué à celui de Kara-kech (hiver rude, rigoureux), qui semble parfaitement convenir à ces lieux situés au sommet de la montagne. On compte dans ce nahiyè 104 localités dont les plus considérables n'ont pas 100 maisons, presque toutes à plusieurs minutes de distance les unes des autres.

Elisée Reclus (Asie Antérieure, p. 354), parle d'une époque déjà éloignée où les constructions maritimes et les carrières d'Unia lui donnaient une certaine importance. Il ajoute que les gens du pays « fondent et forgent en de rustiques usines des nodules ferrugineuses trouvées dans l'argile jaunâtre qui recouvre les collines, qu'ils sont à la fois mineurs, forgerons et charbonniers, et mènent une vie errante, déplaçant leurs cabanes et leurs forges quand un gisement leur paraît épuisé ». Tout cela a l'air de remonter à des temps fort reculés. M. Vital Cuinet du moins ne fait aucune allusion à ce genre d'exploitation, et ne signale que des carrières de plâtre aux environs de la ville.

Le port d'Unia aurait pu prendre avec avantage la place occupée aujourd'hui par celui de Samsoun. Sa rade est pour le moins aussi commode, et le trajet jusqu'à Sivas serait abrégé de deux jours. Malheureusement au milieu du XIX[e] siècle, Unia n'avait pas de chaussée la reliant avec les grandes villes de l'Intérieur. Samsoun a succédé à Sinope et obtenu la préférence. Elle a aujourd'hui trop

d'avance pour redouter sa rivale, qui n'a point cependant perdu tout espoir de la supplanter un jour. On vient encore de m'affirmer que la chose ne manquerait pas d'arriver, si Rèchid bey, vali actuel de Sivas, restait assez longtemps en charge pour achever la route de Sivas à Unia, par Niksar dont il a entrepris la construction.

Arrien indique sur la côte à 30 stades, environ 5 kilomètres et demi, à l'Est d'Unia la station de Phigamon bâtie à l'embouchure d'un cours d'eau, le Phigamus que Texier identifie avec le moderne Derviche dèrè sou (l'eau du val aux Derviches), que d'autres appellent Djèviz sou (l'eau à la voix). Vient ensuite à 20 stades (près de 4 kilomètres) plus loin, Amélète ; c'est la Camila que la « Table de Peutinger » place à 10 kilomètres d'Unia ; elle ferait encore partie de son caza.

17° Polémonium et Polémon II.

Quant à Pytane que la même « Table » indique à 8 milles (environ 12 kilomètres) plus à l'Est, il est difficile de l'identifier avec Fatséa. En effet cette localité, chef-lieu du caza le plus oriental du sandjak de Samsoun, était tout au plus à 10 kilomètres de l'embouchure du Polémon tchaï, dont Pytane d'après la « Table » se trouvait à 20 milles (plus de 29 kilomètres et demi).

Fatséa, d'après Texier (p. 619, col. 2) et Vivien de Saint Martin (t. 2, p. 440) serait l'ancien château de Phatisana ; peut-être la Phauda ou Phabda, place forte citée par Strabon (t. XII, c. 3 § 16).

Polémonium n'est plus aujourd'hui qu'une ruine à l'embouchure d'un cours d'eau. Son nom est cependant conservé et par le gros ruisseau du Boulémant chaï, et par une localité du même nom, située sur sa rive droite et chef-lieu d'un nahiyé du caza voisin d'Ordou.

Cette ville s'il faut en croire Pline (VI, 4) aurait remplacé la ville que Strabon appelle Sidè. L'auteur Latin la place à 120 milles (près de 178 kilomètres) d'Amisus. La somme des distances données par la « Table de Peutinger » est de 129 milles. Cette différence (près de 13 kilomètres), pourrait n'être due qu'à une modification dans le tracé de la route. Cette route, telle que la donne Peutinger, suit la côte, comme nous l'avons remarqué. Elle n'était peut-être pas encore construite au temps de Pline et aurait pu, au lieu de la contourner, couper en diagonale la plaine de Thémiscyre, pour aller rejoindre la côte vers l'embouchure du Thermodon.

Strabon, qui parle longuement de Polémon, de Pythodôris et leur royaume (l. XI, c. 2 § 18 et l. XII, c. 3 § 29, 31, 37 — c. 8 § 16) ne dit pas un mot de la ville de Polémonium. En rapprochant ce silence de l'affirmation de Pline, il semble naturel de conclure que c'est Polémon II qui a donné son nom à cette ville en y transportant sa capitale.

L'histoire de ce roi est assez peu connue. Strabon nous apprend que Pythodôris, veuve de Polémon 1er, gouverna le royaume après la mort de son époux. Elle avait cependant deux fils ; mais les Romains avaient fait de l'aîné un roi d'Arménie. Quant à l'autre Strabon le montre aidant sa mère dans l'administration de ses états. D'après les monuments numismatiques de la Collection Waddington, il serait monté sur le trône entre l'année 29 et 32 de l'ère chrétienne, sa femme s'appelait Tryphaine. Il parait avoir eu une série de monnaies sur lesquelles sa dépendance vis-à-vis de l'empire romain ne se trouve pas indiquée, comme elle l'est sur les monnaies de la 12, 15 et 17e année de son règne : ce sont précisément sur celles-là

que se trouve la figure ou du moins le nom de sa femme.

Enfin il aurait abdiqué la couronne en faveur de Néron, l'an 63 de l'ère chrétienne (1). C'est tout ce qu'en disent les monuments historiques. Les légendes chrétiennes — où il y a au moins un aussi grand nombre de vérités que dans celles que les Grecs ont racontées à propos des Amazones, — montrent l'apôtre S. Barthélemi prêchant la foi dans les douze villes du Pont et convertissant le roi avec toute sa famille. Polémon ne voyant pas comment concilier l'humilité chrétienne avec les exigences de la dignité royale, et voulant à tout prix s'assurer la possession du royaume de Dieu, abdiqua celui qu'il possédait sur la terre.

L'apôtre avant de quitter le pays pour aller porter l'Evangile à d'autres contrées, confia la direction de l'Eglise qu'il venait de fonder dans le royaume du Pont à celui qui, malgré son abdication, y conservait naturellement une si grande influence et qui venait de donner un si grand exemple. Le dernier roi du Pont en devint le premier évêque.

Son frère, en montant sur le trône d'Arménie, — avait abandonné son nom grec de Zénon pour prendre celui d'Artaxias (Ardachès), — la légende latine dit Astyage. Ce roi ayant fait mettre à mort S. Barthélemi pendant une expédition qui l'avait conduit en Orient, peut-être jusqu'à Derbent, Polémon, qui était resté attaché à l'apôtre, comme le fils à son père, alla en Arménie, se fit reconnaître par son frère et obtint de lui la permission d'em-

(1) Deux historiens du IV[e] siècle, Aurélius Victor et Eutrope, dans leurs vies de Néron, mentionnent cette abdication à la suite de laquelle le Pont Polémoniaque fut réduit en province romaine ou, plus exactement, annexé à celle de Cappadoce.

porter les reliques du Saint. Il les fit transporter à Polémonium, son ancienne capitale, où il continuait à faire son séjour. C'est de là qu'environ deux siècles plus tard, la persécution sévissant en Asie-Mineure alors que l'Eglise jouissait de la paix en Occident, le corps de S. Barthélemi y fut porté. Il séjourna d'abord à Lipari d'où il fut, dans la suite, transféré à Bénévent et enfin à Rome.

Ce récit, trouvé tout entier dans les légendaires du Moyen-Age, semble assez vraisemblable ; car enfin puisque Pline, dans sa fameuse lettre à Trajan, indique que 30 ans plus tard il y avait déjà beaucoup de chrétiens dans le pays, il faut bien trouver à ce fait une cause proportionnée.

A propos des évêques d'Amisus j'avais parlé de ceux de Polémonium. Le Quien qui nomme six évêques de la première de ces villes en nomme autant pour celle-ci :

1° Hystricus, qui assiste au synode de Néocésarée et signe, évêque de Timoniacensis (1), — dans la Cappadoce Polémoniaque.

2° Jean, qui signe les actes du concile de Chalcédoine, en 451, et la lettre de l'épiscopat à l'empereur Léon, en 457.

3° Anastasius, qui signe les actes du concile de Constantinople, en 680.

4° Domitius, signataire du concile Quinisexte, en 692.

---

(1) Le nom de la ville épiscopale est évidemment défiguré ; mais il s'agit certainement de Polémonium, qu'une erreur du même genre a fait nommer Tolémonium dans la liste de Hiéroclès. Le Quien doute de plus, on ne voit trop pourquoi, s'il ne s'agirait pas ici d'un prélat nommé Erétius ou Arétius, évêque de Lagania, en Galatie 1re, qui lui aussi aurait assisté à ce synode.

5° Constantin (ailleurs Constant) qui assiste au concile de Nicée, en 787.

6° Jean, signataire du concile de 869, tenu à Constantinople contre Photius.

Je ne trouve aucune mention de cette ville ni dans le Martyrologe romain, ni dans les Ménées des Grecs.

18° Kavak et Tchamourlou.

Tout en dissertant nous avions franchi la montagne qui sépare Tchakalle de Kavak. Cela se fait assez rapidement aujourd'hui que les ponts sont achevés, et que la route est encore praticable ; mais jadis que d'embarras, surtout lorsqu'on venait à se croiser avec de longues files de chameaux, qui s'effrayaient, se mettaient en travers du chemin et faisaient mine de se précipiter dans les ravins.

Le mot Kavak que M. Boré écrit Quarak, signifie « Peuplier » ; chef-lieu d'un mahiyé de 110 villages, qui dépend du Caza de Samsoun ; c'est la première station sur la route de cette ville à Bagdad. Le plâtre qu'on y fabrique est estimé et s'exporte au loin.

Ce bourg assez animé, est parfaitement exposé au midi, sur le flanc d'un côteau où la route fait de nombreux lacets. Il était autrefois dominé par une petite forteresse dont il ne reste plus aujourd'hui que de rares vestiges. Bientôt ils auront complètement disparu ; car, ici comme ailleurs, les ruines sont exploitées comme des carrières d'où l'on n'a qu'à emporter des moëllons tout prêts.

J'ai visité une fois son emplacement sans y trouver aucun vestige d'antiquité et n'aurais fait remonter sa fondation qu'à quelques siècles. M. Boré (Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient, t. 1, p. 298), la signale en ces termes : « Forteresse turque de chétive

construction, qui remplace un château de l'époque grecque ».

Le fond de la vallée est occupé par un petit ruisseau à propos duquel je chercherais volontiers querelle aux cartographes. Le ruisseau de Kavak n'est pas le même que celui de Tchakalle ; car on ne le traverse pas entre les deux localités et dans chacune il coule de l'Ouest à l'Est. Ces deux cours d'eau se réunissent ; mais celui de Tchakalle, étant en toutes saisons le plus considérable, doit être considéré comme le principal. Or c'est précisément le contraire qui se fait ; c'est au plus petit qu'on donne le nom de Merd ermak, qui devrait, ce semble, appartenir au plus grand.

Au delà du bourg de Kavak, la route monte plusieurs heures, toute bordée d'hellébores noirs. Je n'ai jamais rencontré cette plante à l'intérieur de l'Asie Mineure ; mais elle abonde sur ce versant de la montagne. Nous fîmes un arrêt à la porte d'un caravansérail à Utchkhanlar (1) (les trois *khan* ou Caravansérails). Le tenancier de l'établissement nous invita à monter au premier et nous offrit le café.

Pendant que nous causions un paysan vint nous montrer quelques vieilles monnaies très communes ; puis nous indiquant de la main les sommets que nous avions devant nous, il nous parla d'un village de Yaghmourlou (le pluvieux) où il y avait, affirmait-il, beaucoup d'antiquités.

C'est peut-être la station que le Corpus Inscriptionum latinarum (vol. III) indique sous le nom de Tschamourlou

---

(1) Dans ce nom propre, il faut remarquer l'addition de l'affixe « lar » marque du pluriel dans la langue turque ; addition tout à fait hors d'usage, lorsque le substantif est précédé d'un nom de nombre.

(le boueux) à 2 h. au S. E. de Kavak. Elle a été visitée par M. Bilïotti, jadis consul d'Angleterre à Trébizonde, qui y a reconnu une triple enceinte, et trouvé beaucoup d'antiquités en particulier un nombre considérable de statuettes en terre cuite. Tout cela semble indiquer quelqu'un de ces très anciens sanctuaires où ces sortes de figurines étaient consacrées à la Divinité. Nous n'avons pas cru pouvoir nous y rendre ; mais cela a été un regret.

Un peu avant d'atteindre le sommet de la montagne, nous rencontrons un hameau groupé autour d'un caravansérail : c'est le Kara dagh keuï (village du mont Noir). L'administration sanitaire y a fait construire un certain nombre de baraques en briques où, en temps d'épidémie, on installe la quarantaine. Il y a quelques années ceux qui étaient chargés de sa direction, contraignaient indistinctement tous ceux qui passaient, qu'ils vinsent de pays indemnes ou non, à faire le temps de quarantaine prescrit. Généralement on en était quitte pour une nuit et un bakhchiche proportionné au luxe des habits et de l'équipage. Quant aux misérables, s'ils n'avaient pas assez d'esprit pour prendre à travers bois par les anciens chemins, on était impitoyable pour eux.

A quelque distance de là, on se trouve au sommet de la montagne, où une borne marque la limite entre les *vilayet* de Sivas et de Trébizonde. Ce point paraît si naturellement frontière qu'il me semble entrer dans la Phazémonitide de Strabon. (l. XII, c. 3, § 13 et 14).

D. M. Girard S. J.

ANALYSE

D'UN

ESSAI DE SYNTHÈSE PSYCHOLOGIQUE

DE LA SCIENCE DU LANGAGE (1).

L'ouvrage de M. Van Ginneken est un essai d'explication psychologique de la nature et des procédés du langage, considéré non seulement dans sa constitution physique, mais aussi dans ses éléments idéologiques. Sa méthode consiste à étudier le langage à la lumière de la psychologie expérimentale : d'abord le mot, expression des idées et des sentiments ; puis le discours suivi, ou les unités secondaires du langage. Armé de vastes connaissances dans le domaine de la linguistique indo-européenne, ancienne et moderne, il nous offre successivement l'explication des faits particuliers et généraux accumulés par les travaux d'un siècle. L'ensemble forme une histoire psychologique du langage en général, mais étudié le plus souvent dans la famille indo-européenne. Cette histoire psychologique, me paraît, dans la pensée de l'auteur — qu'il n'exprime qu'à propos de certains faits particuliers — répondre à l'histoire chronologique.

(1) J. VAN GINNEKEN S. J. *Grondbeginselen der Psychologische Taalwetenschap. Eene synthetische proeve.* — L'ouvrage a été publié dans *Leuvensche Bijdragen*, op het gebied der Germaansche Philologie en in 't bijzonder van de Nederlandsche Dialectkunde, onder de redactie van PH. COLINET, L. GOEMANS en L. SCHARPÉ. — VIde jaargang, 1ste aflevering, bl. 1-239 ; 2de aflevering 241-265 et VIIde jaargang, 1ste aflevering, bl. 1-239.

L'« Essai de Synthèse » représente une somme de travail considérable et suppose un talent de combinaison extraordinaire. Cette construction, dans son ensemble, répond-elle à la réalité et dans quelle mesure ? Il serait téméraire de se prononcer à cet égard, et de montrer ainsi plus d'assurance que l'auteur lui-même. Mais on peut dire que l'auteur, original dans l'ensemble de sa conception, offre à tout moment l'explication de faits qu'on avait simplement constatés jusqu'ici. Ces explications sont plus ou moins plausibles, mais toujours suggestives. Il n'est pas permis d'ailleurs de les considérer isolément : dans la pensée de l'auteur, elles empruntent toujours une partie de leur force à l'ensemble du système. Je dois attirer l'attention sur ce point en vue de certaines critiques que je ferai au courant de cette analyse.

Les lecteurs du *Muséon*, même les spécialistes, seront heureux, sans doute, de trouver ici une analyse détaillée de ce remarquable Essai. Parfois cette analyse sera critique, et je profiterai de l'occasion pour exposer quelques observations, fruit de mes études dialectologiques, et qui me paraissent d'une certaine portée générale.

PREMIÈRE PARTIE.

La première partie est essentiellement un essai sur l'origine des parties du discours.

Le premier et le second chapitre ne sont qu'une introduction : le résumé, ou plutôt la synthèse des données de la psychologie moderne sur les images des mots, les images des choses et sur leurs relations.

Le second chapitre traite de l'intelligence et de l' « acte d'adhésion ». Par ce dernier terme l'auteur entend l'acte par lequel « prenant conscience de nos perceptions et de nos représentations, nous nous distinguons du monde extérieur, et nous le reconnaissons comme objectif » (p. 53). C'est l'acte conscient de la force suprasensible qui se manifeste comme le moi un et toujours identique à lui-même. L'acte d'adhésion seul parvient à expliquer les faits du langage : l'existence d'images de mots ou de choses ne suffit pas ; il est l'élément essentiel du langage, même

le plus simple. L'auteur apporte plusieurs preuves de ce qu'il avance. La dernière consiste en ceci que, en dehors de cet acte, il est impossible de concevoir l'existence des catégories grammaticales. Le développement de cette preuve occupe près de 60 pages, et consiste à expliquer la différenciation de ces catégories par les variétés de l'acte d'adhésion considéré dans son objet ou dans son mode.

Le quatrième chapitre est intitulé « sentiment et valuation ». Le sentiment, tel que l'entend l'auteur, est une manière d'être, une affection transitoire du moi conscient, accompagnant l'acte d'adhésion dont il reste cependant distinct : tels sont les sentiments de la certitude, du désir etc. Le moi dont il s'agit n'est pas le substratum permanent des phénomènes psychiques ; mais le moi, le substratum permanent considéré à un moment particulier. On pourrait l'appeler la *conscience directe subjective*. C'est dans l'un de ces sentiments, ainsi entendu, à savoir le sentiment de la connexion que l'auteur trouve la signification propre de toutes les conjonctions, de toutes les prépositions, de toutes les particules ; leur sens idéel est métaphorique et accidentel.

La valuation est un autre facteur du langage, moins important, et qu'il ne faut pas ranger parmi les sentiments, mais qui occupe une place à part, parce qu'ici le sentiment est nécessairement uni avec un acte d'adhésion.

On le voit, le corps du travail est une explication de l'origine des catégories grammaticales, par les faits psychologiques qui se trouvent à la base du langage. On se demande pourquoi toute la première partie de cette démonstration, celle qui traite des mots variables, est présentée comme une simple preuve de l'existence de l'acte d'adhésion. Il en résulte que logiquement cette partie occupe une toute autre place dans l'ensemble que la seconde consacrée aux mots invariables. Mais ceci est une simple question de forme. Il n'en est pas moins vrai que ce procédé déroute quelque peu le lecteur, qui suit l'auteur à travers les 60 pages que comprend cette partie, et qui n'entend plus parler ensuite de la force démonstrative des faits si longuement exposés.

Le travail de M. Van Ginneken, dans sa partie originale, est une application toute nouvelle des résultats de la psychologie moderne

à la grande question, toujours irrésolue, des catégories grammaticales qui se retrouvent, quant aux traits essentiels, dans la plupart des langues anciennes et modernes. En outre, ses recherches l'amènent à traiter des questions fondamentales dans le domaine de la sémantique. Les théories de l'auteur sont très hardies, et on hésitera souvent à se prononcer sur la valeur de ses conclusions. Mais à tout moment il ouvre des horizons nouveaux, où le lecteur ne découvrira pas toujours, il est vrai, ce que l'auteur veut lui faire voir.

* * *

Premier chapitre. Les images des mots.

Nous voyons ici comme quoi, dans les conditions normales de notre société moderne l'entité psychologique d'un mot se compose de quatre éléments : l'image phonique, l'image visuelle, l'image motrice de l'articulation et l'image motrice de l'écriture. Ces quatre éléments, bien entendu, ne sont pas séparés, mais sont reliés entre eux et s'influencent constamment l'un l'autre. Cette action réciproque n'est pas la même chez tout le monde, ni toujours la même chez un même individu. Ceci dépend naturellement de l'importance relative des quatre images, qui varie d'après les conditions physiologiques, psychologiques et sociales où se trouvent l'individu parlant. — Il est évident que la représentation est anormale chez les sourds muets et, à notre point de vue, chez les peuples non civilisés. Même chez les peuples civilisés — au point de vue qui nous occupe — il est probable qu'il existe des variétés dans la représentation verbale, provenant du caractère particulier des langues qu'ils parlent. Prenons les langues indo-chinoises. Dans ces langues, un même groupe phonique, une même syllabe possède les sens les plus divers, que l'on distingue par la modulation, par l'accentuation musicale. Or, on a constaté en Europe des cas d'aphasie où l'image motrice de l'articulation avait disparu. Néanmoins le malade avait conservé la faculté de reproduire la modulation des mots qu'il ne pouvait plus prononcer. On en conclut que l'élément musical du langage ne se confond pas entièrement dans les organes avec les autres éléments acoustiques. Il semble bien probable que dans les langues monosyllabiques où le caractère musical est si prononcé, la représentation verbale diffère de ce chef de nos

langues, où la modulation musicale *des mots* ne se rencontre que d'une manière sporadique.

Il résulte de l'ensemble de ces faits que chez un individu normal vivant dans notre société civilisée, les mots peuvent constituer des catégories psychologiques différentes. L'étude des mathématiques p. e., commencée à un certain âge, et devenant une occupation absorbante, aura pour effet de donner la prédominance aux images visuelles en ce qui regarde les mots acquis à partir de l'époque, où l'on s'est livré entièrement à cette étude. Dans les mots des langues étrangères que l'on apprend surtout dans les livres, c'est l'image visuelle qui a le plus d'importance, tandis que dans les mots du patois qu'on a entendus et répétés sans jamais les écrire, c'est naturellement l'image phonique et l'image motrice de l'articulation qui jouent le rôle principal.

En outre il semble que chez tout le monde le nom que l'on porte et les chiffres occupent une place spéciale.

Conclusions. De cette diversité dans la constitution psychologique des représentations verbales, l'auteur tire certaines conclusions que nous préférons traduire littéralement (p. 15) :

1° « Parmi les facteurs de l'évolution historique du langage, les quatre images verbales occupent la premièreplace, du moins de nos jours ; les deux dernières sont moins importantes comme quantité, mais ont au fond la même importance.

2° Dans toutes les langues où la lecture et l'écriture sont de quelque importance on ne peut restreindre les questions relatives au changement de forme des mots à la seule phonétique, à l'étude exclusive des *sons*.

3° En ce qui regarde nos langues modernes, H. Paul a « *terriblement exagéré* » lorsqu'il a dit : « dass das geschriebene nicht die Sprache selbst ist, dass die in Schrift umgesetzte Sprache immer erst eine Rückumsetzung bedarf, ehe man mit ihr rechnen kann ».

4° Dans nos langues modernes, les lois phonétiques sans exception sont au nombre des choses impossibles, et, pour les temps primitifs, à ce point de vue du moins, improbables ; car *le même son* est l'effet de représentations verbales d'une composition variables : un mot qui extérieurement est identique à un autre peut cependant appartenir à une catégorie psychologique différente ».

Ces conclusions tirées d'une série de faits psychologiques dûment établis sont séduisantes au premier abord. A la réflexion, elles paraissent cependant un peu hâtives. On se demande p. e. s'il est juste de conclure que les images visuelles et motrices de l'écriture ont la même importance que celles du son (1). C'est une affirmation qui ne découle pas nécessairement des faits exposés, et qui exigerait une démonstration à part difficile sans doute à établir. Il semble, bien plutôt, que les faits suggèrent le contraire. Même dans les pays les plus civilisés, la proportion des personnes qui lisent et écrivent plus ou autant qu'elles parlent et écoutent est fort petite. Les autres forment l'immense majorité. Or, chez eux, les images acoustiques sans cesse renouvelées acquièrent une intensité, une force psychique beaucoup plus grande que les images de l'écriture. Celles-ci ne peuvent donc exercer une influence aussi grande sur le langage que les premières. De fait, les images de l'écriture doivent être extrêmement faibles chez le plus grand nombre, pour qui les signes écrits restent probablement ce qu'ils sont en réalité, les signes des sons, sans lien direct avec les objets désignés. — L'évolution des langues littéraires, des Cultursprachen a été fort peu étudiée au point de vue théorique, alors qu'on s'est occupé, non sans succès, des langues naturelles, des patois. Dès lors on peut se demander si les paroles de Paul sont si *terriblement exagérées*. La réponse à donner sur le degré d'exagération dépend de la question de savoir si l'évolution des langues littéraires — abstraction faite des mots savants introduits en masse dans la langue du peuple dans certains pays — dépend de la très faible minorité chez qui les images de l'écriture ont peut-être une importance égale aux images acoustiques, ou bien du grand nombre, chez lequel l'élément acoustique l'emporte certainement sur l'élément visuel. Les deux groupes y contribuent sans doute chacun de son côté, mais dans quelle proportion ? Aucun raisonnement ne pourrait résoudre la question.

---

(1) L'auteur dit (Conclusions, 1°) que les deux dernières représentations verbales sont moindres quantitativement que les deux premières — phonique et visuelle. Celles-ci paraissent donc se trouver sur le même pied, comme du reste tout le contexte l'insinue.

Reste la quatrième conclusion, la critique de l'Ausnahmslosigheit des lois phonétiques, en tant qu'elle se rapporte aux langues des temps primitifs, *barbares*. Ce n'est évidemment pas le lieu d'ouvrir une discussion sur les lois phonétiques. Je voudrais cependant, à cette occasion, présenter quelques observations faites sur le langage naturel, vivant et qui pourront servir à comprendre le rôle de facteurs psychologiques distincts de l'analogie. Notons que les Junggrammatiker ont restreint leur axiome aux sons pris à un moment donné et placés dans des conditions identiques ; qu'il ne s'agit pas non plus chez eux de la constance des *effets*, puisqu'ils admettent que l'action des lois phonétiques peut être traversée par l'action de facteurs d'un autre ordre. Il est vrai que, dans la pratique, ce facteur se réduit à un seul, l'analogie, notion restée passablement vague jusqu'ici. L'étude des patois modernes qui représentent approximativement ces « langues primitives » ne paraît pas contredire essentiellement la théorie de la constance des lois phonétiques. C'est l'impression, sinon la conclusion de M. l'abbé Rousselot à la fin de son travail magistral sur le patois de Cellefrouin. L'étude du patois d'Alost — dialecte bas-franc — m'a laissé la même impression.

Dans la très grande majorité des cas, l'état du patois s'explique par l'action des lois phonétiques ou de l'analogie. Il reste cependant un assez grand nombre de cas difficiles, un résidu irréductible aux lois phonétiques ou à des analogies plausibles. Sans doute une connaissance exacte de l'histoire de ces mots *pourrait* fournir une explication par les moyens ordinaires ; mais il me paraît probable que plus d'une fois, les irrégularités proviennent de causes peu ou point observées.

Le sentiment agit directement dans la transformation de *s* en *š* dans le patois de Louvain. Sous l'impulsion de la colère *sluker* devient *šluker*, *smeerlap* devient *šmachlap*, etc. (1). Il est vrai que la prononciation normale conserve le *s*. Mais le *š* n'aurait-il pu deve-

---

(1) Voir Goemans, *Het dialect van Leuven*, p. 64. — Pour des raisons d'ordre typographique, j'écris les mots dialectaux dans l'orthographe néerlandaise ; sauf *u* (néerl. *oe* = franç. *ou*) et *š*; que je note phonétiquement.

nir normal ? Ne trouverait-on pas ainsi l'explication de certains *š* inexpliqués ? — Le *š*, pour *s*, est devenu plutôt normal pour le patois d'Alost dans le mot *štiïgeren*, walgen ; *'t štiïgert mè*, j'ai des nausées, littér. il (impersonnel) me fait monter, soulève (le cœur.) Il est vrai que la transformation de *s* en *š* est plus ou moins phonétique et qu'on entend aussi *kaštiīl* à côté de *kastiīl*. Mais au commencement du mot, cette transformation est inconnue ailleurs : *stiïn* (steen), *'t stiïnen huis*.

Le néerlandais *ja* (a long) existe dans le patois sous les formes *jă*, *jă'* (avec esprit doux), *jŏ*, d'après les dispositions affectives de celui qui parle. La forme *jō* réclamée par les lois phonétiques n'existe pas.

La position particulière des interjections à l'égard des lois phonétiques n'est pas un fait inconnu. A Alost — comme à Louvain — il existe une interjection qui continue à se prononcer régulièrement avec un son complètement disparu dans l'un et l'autre patois : c'est *jü !* fr. hue !

Voilà un certain nombre de cas où le sentiment influe d'une manière intermittente ou définitive sur la forme des mots. Ils sont clairs, mais son action ne s'est-elle pas exercée parfois d'une manière cachée dans les cas que nous devons laisser sans explication. Il sera peut-être permis de tenter par ce moyen l'explication d'un mot obscur jusqu'aujourd'hui, à savoir le mot *būr*, qui devrait se dire *bīr*, comme dans *gebīr*. Mon point de départ est l'interjection *ū*, qui exprime le mépris. Autrefois, plus qu'aujourd'hui, le paysan était un objet de mépris pour l'habitant des villes. Le mot *būr* — comme *paysan* en français — est souvent une injure. Comme tel, il appartient à la langue du sentiment. On pourrait conjecturer, que ce mot ait continué à être prononcé avec *ū* précisément pour cette raison qu'on l'employait pour exprimer ce sentiment: Ceci suppose naturellement que, sur une grande étendue du territoire flamand, le son *ū* sert à exprimer le mépris, chose que je n'ai pas vérifiée (1). L'explication donnée par

(1) Pour Louvain voir GOEMANS, *Het Dialect van Leuven*, dans *Leuvensche Bijdragen*, II, p. 230 C'est de cette manière, comme expression du sentiment, qu'on pourrait expliquer la conservation, très probable du moins, de l'ancien *doe* dans ce patois, *Ibid.*, p. 150.

Franck, *Et. Woord.* n'est qu'une conjecture — comme la nôtre, du reste. D'après Fr. (néerl.) *boer* serait emprunté à l'allemand ou aux dialectes intermédiaires ; le mot flamand serait *dorper*. De fait *dorper* est un synonyme de *boer* qui oppose l'habitant des villages à ceux des villes, aux *poorters*. Les deux mots ont coexisté, mais *dorper* a disparu. Cet emprunt ne s'expliquerait pas du reste. L'influence des provinces de l'Est sur la Flandre et le Brabant est faible ou nulle à partir d'une certaine époque. Bien mieux, le mouvement a lieu en sens inverse. Aussi la Flandre a-t-elle donné à l'Allemagne son mot *dorper* — devenu *Tölpel* — avec bien d'autres (1).

Ces observations me paraissent suffire pour rendre probable que le sentiment peut exercer une influence directe sur le développement des sons. Voici maintenant un cas où la même action semble pouvoir être attribuée à la volonté intelligente. C'est dans la création du doublet *mujer* à côté de *mūr*, la femelle des animaux.

En Alostois *d*, placé entre voyelle longue ou diphtongue et syllabe atone, disparaît, avec ou sans modification de la voyelle ou de la diphtongue. Mais lorsque la longue précédant le *d* est *ū*, représenté en néerl. par *oe* ou *o* (long, zachtlang), le résultat est moins uniforme : **būdem* (*bodem*) donne *buym* (2) ; **dūder*, (moyen-néerl. *dōder*) donne *dūr* ; d'un autre côté, nous avons *bujen* (néerl. *boden*, de *bieden*) ; *buj*, *muj*, *ruj* (néerl. *bode*, *moede*, *roede*) ; *vujeren*, *gujeren* (néerl. *voederen*, *goederen*) ; puis, *blujen*, *brujen* (néerl. *bloeden*, *broeden*), et *ujen*, plur. de *ūd* (néerl. *hoed*). Les deux premières formes, isolées sous tous les rapports, représentent le pur développement phonétique : dans la première, la longue est devenue diphtongue, dans la seconde elle est restée intacte *devant r final*. Ceci rappelle l'*ū* long néerl. devant *r* échappant à la diphtongaison, dans *uur* p. e. En alostois cet *ū* était devenu *i*, très probablement avant l'époque de la diphtongaison, et aurait donné *oè* en toute autre position. Dans la diphtongue de *buym*, le 2[d] élément n'est guère qu'au 2[d] « *gipfel* » de la voyelle, plus ou moins

(1) Comparez l'allemand Tölpel, chez Kluge, Et. W.

(2) l'*y* représente un *ū* indistinct.

dissimilé en *ū*. Le développement de cet élément en glide, puis en *j* devant la terminaison *en*, tendant à s'introduire à nouveau dans la forme régulière **buyn* et donnant *bujen* (boden) est très naturelle. Les infinitifs et le pluriel de *ūd* s'expliquent de même. Quant à *ruj*, *muj*, *buj*, ils sont sortis des formes allongées par *en*. Il est même possible que la diphtongue de *buym* représente le premier stade, dont les dissyllabes avec .. *uje*... représentent le plein développement. Cette idée est suggérée par le doublet *buyn*, à côté de *bujen*. Les doublets *geléën* et *lēn* (1) ; ce dernier étant le même participe, consacré à un usage spécial et qui n'est plus senti comme tel présentent une différence analogue. — Nous pouvons maintenant procéder à la discussion du cas qui nous intéresse : c'est le doublet *mūr*, *mujer*, mère, que nous considérons en même temps que *brūr* et *brūder*, frère. Nous passerons à côté du doublet *pūr*, poudre à canon, et *pujer*, poudre de médecine : c'est un mot étranger, qui peut avoir été introduit deux fois ; dans le sens de poudre de médecine, il tient du reste de la nature du mot savant, ayant été introduit sans aucun doute par les membres de la docte Faculté. Quant à *brūr*, ce n'est pas la forme organique du dialecte. Il a remplacé un plus ancien *brīr*, qui n'a pas encore entièrement disparu. *Brūder* est simplement le néerl. *broeder*, et désigne un religieux. Comment expliquer maintenant le doublet *mūr*, *mujer* ? La première forme désigne la femelle des animaux ; la seconde signifie *mère*. La forme *dūr* de **dūder* — à laquelle on peut ajouter *rūr* (néerl. *roer*, all. *ruder*) gouvernail, et même *brūr*, emprunté à des dialectes contigus, dont les tendances sont les mêmes, me paraissent démontrer que *mūr* est la forme normale. On ne pourrait objecter *mujer* de **mūder*, comparatif de *muj*, las : le jeu de l'analogie est ici trop clair. Comment expliquer alors la forme *mujer* ? Certainement pas en invoquant purement et simplement l'action du suffixe *-er* finissant par s'introduire à nouveau et développant *mūr* en **mū- er* : les mots *voér* (néerl. *vader*), *brūr* sont parfaitement restés tels quels, et on ne voit pas pourquoi le dissyllabe *zister* (néerl. *zuster*) aurait agi plutôt que *voér*. La seule cause qu'il me soit possible d'imaginer, c'est qu'on aura répugné

(1) L'un et l'autre de *(ge)leden*, forme néerl. = passé.

à employer le même mot pour désigner la mère de famille et la femelle des animaux. Il est à noter 1° qu'il y a lieu de désigner assez souvent la femelle des animaux ; 2° que la langue des gens simples a conservé, beaucoup plus que la langue littéraire, l'emploi de mots distincts pour désigner les actions — et aussi les membres — des hommes d'un côté, et des animaux de l'autre. Sous l'impulsion de cette volonté consciente, sinon réfléchie, *mūr* aura pu subir une modification phonétique déterminée dans sa forme par le suffixe *-er* de le mot littéraire *moeder*, coëxistant avec *mūr* dans l'usage quotidien — dans les prières, en particulier. Le suffixe se sera introduit à nouveau, ou aura maintenu son existence dans une forme en diphtongue, se développant ensuite en forme dissyllabique. Il n'en resterait pas moins vrai que le facteur qui aurait créé un doublet, à côté de la forme organique, serait d'abord et esssentiellement la volonté intelligente.

* * *

Second chapitre. Les images objectives des choses.

Le second chapitre est consacré aux *représentations objectives des choses*. Chez l'enfant, à chaque représentation verbale correspond une représentation intuitive de l'objet perçu. Naturellement la représentation n'est pas toujours une image visuelle ; elle est souvent la reproduction d'impressions reçues par l'intermédiaire des autres sens. Faute de mieux, nous emploierons ici le mot intuitif dans le sens général de *sensible*. — De plus, chez l'enfant la représentation intuitive est isolée. Bientôt, et à mesure qu'il se développe, elle cesse d'être intuitive et s'associe d'autres représentations reçues par les sens.

La représentation ne reste pas intuitive. Peu à peu, elle devient plus vague, les détails disparaissent, même les plus essentiels ; à la fin, il ne reste plus d'image appréciable, et elle devient complètement inconsciente. Les mots qui expriment des actions sensibles sont plus incolores que ceux des objets sensibles et cela, parce que la représentation mentale d'une action, comportant une durée, demande plus de temps. Le caractère intuitif manque tout à fait lorsque le sujet n'a jamais perçu l'objet ou l'action par lui-même. Il en est de même des mots qui expriment des sensa-

tions internes, comme la douleur, la fatigue, l'aversion, la colère. Une fois que le caractère intuitif a complètement disparu, il ne reste naturellement plus de représentation, mais seulement l'*analogue* de cette représentation dans le domaine de l'inconscience, que l'auteur appelle représentation *in potentia*. En langage algébrique nous remplaçons l'expression arithmétique d'une quantité par a, et nous continuons nos opérations mentales au moyen de ce symbole, mais en gardant la faculté de le remplacer, à tout moment, par sa valeur. Par ce procédé, nous allégeons le travail de notre cerveau, mais nous courons danger, si nous le poussons trop loin, de tomber dans le nominalisme et dans le psittacisme.

L'auteur explique au moyen de ces observations la confusion qu'on remarque souvent, dans l'histoire des langues, des noms de choses étrangères : plantes, animaux, etc., et en présente un exemple typique dans le gothique *ulbandus*, chameau, étymologiquement *éléphant* : c'est que la relation de la chose à la représentation verbale était devenue si faible qu'à un moment donné il n'a plus été possible d'en rappeler les éléments concrets dans la conscience.

La représentation objective ne reste pas isolée. Il ne s'agit pas ici de la polysémie des mots, mais du fait qu'à la suite d'expériences répétées, la représentation mentale devient de plus en plus compréhensive et finit par se composer de diverses images sensibles, parfois sans lien entre elles, de telle sorte qu'il s'agit plutôt de groupes de représentations que de représentations isolées. Une série de ces groupes analysés p. 34 et 35 montre, par des exemples relativement simples, à quel point ces combinaisons sont compliquées.

Il résulte de cet exposé, que d'après le degré d'affaiblissement du caractère intuitif des représentations, et le degré de complication où elles sont arrivées, les mots se divisent en deux nouvelles séries psychologiques.

Il semblerait au premier abord que l'évolution de la représentation objective soit soumise à l'action de deux forces divergentes. Il n'en est rien, du moins si l'on a égard au résultat. L'une et

l'autre concourent, à leur façon, à faire du langage le moyen de communication entre les hommes.

Pour démontrer ceci, il est nécessaire de distinguer le processus psychologique chez celui qui écoute et chez celui qui parle. La personne qui entend prononcer un mot doit passer de la représentation mentale du mot à celle de l'idée (1). Il en résulte que la représentation provoquée par le mot diffère selon les habitudes intellectuelles, qui diffèrent d'une personne à l'autre. L'effet de cette diversité est de créer des représentations *in potentia* dont l'énergie psychique latente est variable. C'est ainsi qu'on parvient à expliquer les phénomènes de *parafantaisie*. Ces phénomènes, plus fréquents dans la jeunesse que dans l'âge mûr, consistent en ceci que l'auditeur se représente spontanément une chose toute différente, bien qu'il saisisse parfaitement le sens réel du mot. De plus, les représentations passées forment des groupes — il en est de même des mots — et il se fait ainsi que, même dans le cas où leur énergie psychique n'est pas plus grande, ce sont les représentations d'un certain groupe qui se présentent devant l'esprit de l'auditeur, dès qu'il les entend prononcer en connexion avec des mots appartenant au même groupe. — Quand à la personne qui parle, qui veut exprimer une idée par la parole, elle se trouve placée devant un certain nombre de représentations verbales *in potentia* plus ou moins adéquates. Le choix est déterminé par la plus grande énergie psychique latente de l'une d'entre elles. L'auteur croit entrevoir ici l'origine de la synecdoque et de la métonymie.

De ce double processus, il résulte que, psychologiquement, chaque mot de la langue appartient à une double catégorie, selon qu'on le considère dans celui qui parle ou dans celui qui écoute.

Jusqu'ici nous n'avons que la description des faits psychologiques, en général déjà connus, mais qu'il était indispensable d'exposer avant d'aborder le chapitre relatif à l'intelligence et à l'adhésion intellectuelle. Désormais l'auteur devient original et il nous présente une série d'applications importantes de la psychologie à l'histoire des langues.

---

(1) L'analyse du processus psychologique est faite d'après les expériences d'Alfred Binet, de Cordes et de l'auteur lui-même.

* * *

Troisième chapitre. L'adhésion mentale. Le principe suprasensible.

L'ancien terme *idea* et le nom moderne d'aperception, dit l'auteur, donnent lieu l'un et l'autre à une foule de malentendus. Il préfère désigner l'acte fondamental, primordial de l'intelligence par le terme néerlandais *beaming*. Le verbe *beamen*, étymologiquement, signifie *dire* (*oui*) *amen*. C'est reconnaître, avouer la réalité d'une chose. Il est difficile à traduire en français. Les mots qui s'en rapprochent le plus sont le verbe *adhérer*, et surtout le substantif *adhésion*, qui a pris un sens à peu près identique dans *donner son adhésion* : c'est le consentement dans l'ordre intellectuel. Le terme de *beaming* résume toute la théorie de l'auteur sur l'intelligence. Voici comment il en décrit la nature (1).

« *Beamen*, c'est donner son adhésion aux paroles d'autrui. Il suffit d'une légère extension de ce sens pour dire que, par l'action de la force suprasensible qui est en nous, nous donnons notre adhésion à nos propres perceptions et représentations (2).

L'existence de ce principe suprasensible est démontrée par des preuves d'ordre expérimental ou pathologique, dont plusieurs sont entièrement nouvelles, et d'où il ressort, pour employer les termes de William James cités par l'auteur, que « The image per se, the nucleus, is functionally the least important part of the thought. The added consciousness is an absolutely positive sort of feeling, transforming the mere noise or vision into something *understood ;* and determining the sequel of my thinking, the later words and images, in a perfectly definite way ». Remarquons en passant que, dans un des faits apportés comme preuves et où l'on voit la pensée se produire sans le secours de l'image acoustique, nous avons une réfutation complète du paradoxe défendu si brillamment par Max Müller dans son ouvrage *The Science of Thought*.

---

(1) *Leuvensche Bijdragen* VIde jaargang, bl. 52-53.

(2) Le substantif *beaming* est difficile à traduire ; les termes *adhésion* et *assentiment*, qui s'en rapprochent le plus, ont un sens plus précis. Selon les besoins de la phrase, nous emploierons tantôt l'un, tantôt l'autre, dans le sens technique attribué ici au verbe *beamen*.

Pour conclure : la représentation verbale peut faire défaut, la représentation des choses fait souvent défaut, et n'est au mieux qu'un symbolisme très imparfait. Il en résulte que « même dans le récit le plus simple, le plus concret, l'essentiel c'est l'adhésion mentale, tant chez celui qui parle que chez l'auditeur ». — Cette adhésion mentale, indépendante de tout élément d'origine sensible, suppose nécessairement une cause, une énergie ayant les mêmes caractères. L'existence de l'adhésion mentale comme facteur psychique, indépendant dans le langage, paraît maintenant bien établie, même pour celui qui ne voudrait pas suivre l'auteur dans sa conclusion métaphysique.

La plus grande partie de ce Chapitre, consacré à l'adhésion mentale, est occupée par un dernier argument, qui au fond est une théorie sur l'origine des catégories grammaticales, basée sur les formes diverses que prend l'adhésion. Cette théorie originale, reconnue vraie, serait évidemment une preuve indirecte de l'existence d'un facteur psychique du langage. Voici cette théorie :

Les diverses espèces d'adhésions et leur expression dans le langage.

« Lorsque », dit l'auteur, « dans les circonstances ordinaires, nous percevons quelque chose, nous sommes poussés par l'élément conscient de notre nature, à donner notre adhésion à l'objet perçu : oui, je perçois cela. En analysant ensuite par la réflexion le contenu de cet acte si simple, nous remarquons qu'il se compose des éléments suivants, que nous pouvons exprimer en termes abstraits, en disant : oui, j'admets l'existence pure et simple de l'objet perçu et en même temps telles manières d'être de cet objet, c-à-d. l'existence pratique.

Mais ce n'est pas tout ; car, en vertu de la loi d'association des représentations mentales, il se présente sans cesse devant l'esprit, en même temps que les objets perçus, d'autres objets perçus autrefois ; il arrive même parfois que nous nous intéressons plus à ces derniers qu'aux objets perçus actuellement. C'est ainsi que l'attention est attirée sur la représentation elle-même, en d'autres termes *nous devenons conscients que nous avons devant l'esprit telle ou telle représentation*.

Il ressort clairement de ces derniers mots que *l'adhésion donnée à la représentation* est différente de l'*adhésion donnée à la perception*, quoiqu'elles aient pour fondement, l'une et l'autre, le même

acte de conscience, et soient à bon droit désignées par le même terme générique. Dans la dernière, nous n'adhérons pas à ce qui est perçu actuellement, au point de vue métaphysique : *à ce qui existe* hic et nunc, mais nous reconnaissons ce qui a déjà été représenté, ce qui a été perçu autrefois, et qui pourra être perçu de nouveau ; en termes métaphysiques, nous adhérons *au possible*, à l'essence.

Dans la suite nous appellerons la première, adhésion réelle ; la seconde, adhésion potentielle : les deux adjectifs portant non sur l'adhésion elle-même, mais sur son objet. Notons qu'il y a des cas où la réalité de la perception laisse subsister des doutes ; dans ce cas nous adhérons à une chose simplement potentielle. Inversement il arrive qu'une simple représentation, évoquée par le souvenir, finit par nous faire sentir sa réalité, et, dans ce cas, nous adhérons à la réalité. C'est ce qui a déterminé le choix des termes qui désignent les deux espèces d'adhésion.

Sous un autre rapport, l'adhésion se subdivise en adhésion absolue et adhésion relative. Lorsque nous percevons un objet un certain nombre de fois, les représentations antérieures s'associent chaque fois à la représentation actuelle et se fondent avec elles. Notre adhésion porte alors sur la dernière en relation avec tous ses antécédents. C'est l'adhésion relative opposée à l'adhésion absolue, qui porte sur une perception simple.

Origine psychologique du nom et du verbe.

Cette distinction a trouvé son expression dans la structure de la plupart des langues. Lorsque nous devenons conscients de la perception d'un *fait*, notre adhésion est une adhésion absolue. Mais prendre conscience d'une *chose*, c'est reconnaître la présence d'une entité qui est restée plus ou moins identique à elle-même dans des perceptions antérieures ; dans ce cas, notre adhésion porte sur cette entité considérée relativement au contenu de nos perceptions antérieures. L'adhésion absolue, portant sur un fait, telle est la base psychologique du verbe. L'adhésion relative, portant sur une chose, a créé la catégorie du nom.

L'auteur cherche à expliquer de cette manière une foule de faits grammaticaux — et cette explication, à son tour, est une confirmation de la théorie.

La distinction en adhésion réelle et potentielle se révèle dans les catégories grammaticales du substantif et de l'adjectif, ce qui

revient à dire que le premier exprime la perception de l'existence et de l'essence, à la fois, et le second, de l'essence seulement. Le premier représente une chose réelle (ou conçue comme telle) ; le second, une entité simplement possible. Des faits empruntés à la grammaire et à l'histoire des langues viennent confirmer cette théorie. La même distinction se trouve *originairement* à la base d'une part, de l'indicatif présent : adhésion réelle, — d'autre part, du prétérit, du futur, du subjonctif et de l'optatif : adhésion potentielle. Ceci ne me paraît qu'une hypothèse, appuyée sur d'autres hypothèses parfois brillantes, mais qui ne créent pas la conviction. Ce n'est pas à dire que nous regrettons que l'auteur les ait exposées ; au contraire. L'origine de ces formes et l'histoire primitive des procédés syntactiques qui s'y rattachent sont si incertaines, si obscures qu'on doit lui savoir gré d'avoir ouvert de nouveaux horizons vers lesquels d'autres pourront diriger leurs recherches. Du reste, nous avons ici un certain nombre d'indices constituant un commencement de *cumulative evidence*, et qui ne permettent pas de regarder cette hypothèse comme une simple conjecture.

Résumons maintenant, en employant ses propres termes, (Résumé de la 1re partie, p. 249, 250 et 251), la pensée de l'auteur sur l'origine psychologique des parties du discours déjà étudiées.

« La cause psychologique de la différence linguistique (taalkundig) entre le verbe et le nom se trouve dans le sentiment de la distinction existant entre l'assentiment absolu et relatif. »

« Le sentiment de la distinction existant entre l'assentiment réel et potentiel est la cause effective de la division des noms en substantifs et adjectifs. »

« La cause effective des catégories verbales en indo-européen est presque toujours la distinction que l'on sent entre les assentiments réels et potentiels. »

Une troisième distinction, qui trouve son expression dans la langue, est celle de l'assentiment *indicatif* et de l'assentiment *descriptif*. Le premier est l'assentiment qui porte sur une représentation possible d'une chose dont les détails restent complètement indéfinis, mais qu'on ne confond cependant avec aucune autre. L'assentiment descriptif porte sur une représentation plus ou moins claire et détaillée. Au premier de ces assentiments

correspondent, dans la catégorie des assentiments absolus, les pronoms de toute espèce ; dans la catégorie des assentiments potentiels, les verbes auxiliaires.

Enfin l'auteur, pour prévenir des malentendus, fait remarquer : « Je ne prétends absolument pas que *tous* les verbes expriment *toujours* un assentiment absolu, ni que *tous* les noms expriment *toujours* un assentiment relatif. *Il n'en est certainement pas ainsi.*

« Je n'affirme pas davantage que le premier Indo-Européen, qui qui employa un adjectif ou un subjonctif, ait voulu exprimer un assentiment potentiel etc. *Cela est fort possible, mais cela n'est pas en question.*

« La seule chose que je pense avoir démontrée, c'est que, dans les catégories grammaticales que j'ai traitées, les diverses sortes d'assentiment constituent la signification psychologique fondamentale ; en d'autres termes, que la différence entre ces diverses sortes d'assentiment, en se faisant sentir peu à peu, a été la cause créatrice de la différenciation de ces catégories, et la cause de leur maintien, la cause de leur restauration sous des aspects variés, mais équivalents pour le sens, dans les cas où elles avaient péri par suite de circonstances quelconques. »

* * *

Quatrième chapitre. Le sentiment comme facteur du langage. Origine psychologique des parties invariable du discours.

Le 4me chapitre traite du sentiment et de la valuation comme facteurs du langage. C'est dans ce chapitre que l'auteur explique l'origine des parties invariables, dans un ordre qui n'est pas toujours très visible. Je me contente de le suivre pas à pas.

Par sentiment, l'auteur entend les manières d'être, les affections momentanées du moi, qui accompagnent les actes d'adhésion, mais qui en restent cependant indépendantes : tels sont les sentiments de la certitude, du désir etc., en d'autres termes la conscience directe. Cette notion du sentiment est une abstraction, de même que celle de l'adhésion. Ce qui est réel dans chaque cas donné c'est le tout indivisible, formé par l'adhésion consciente donnée à l'objet et le sentiment s'arrêtant au sujet. Cela n'empêche qu'on n'ait le droit de parler de deux ordres d'activité. La première aboutissant

au non-moi, l'adhésion ; l'autre tendant vers le moi, et s'y arrêtant. Bien entendu, le moi dont il s'agit ici n'est pas le substratum permanent des opérations conscientes, mais le moi conscient considéré à un moment donné. Nous pouvons, aussitôt que nous avons éprouvé un sentiment donné, réfléchir sur ce sentiment, qui appartient alors au non-moi actuel, et peut comme tel devenir l'objet d'un acte d'adhésion objective. Cette distinction entre le sentiment actuel et l'adhésion réfléchie portant sur ce sentiment est d'une haute importance.

Le sentiment est un facteur important du langage des enfants. On a fait remarquer plus d'une fois, — et on en a tiré des conclusions importantes — que les enfants emploient de préférence des mots d'un sens très général. La chose a paru étonnante ; mais, en y regardant de plus près, on a vu que tous ces mots ne servaient qu'à exprimer un sentiment *agréable* ou *désagréable*. Tout ce qu'ils aiment s'appelle de tel nom ; tout ce qu'ils n'aiment pas, de tel autre. Et c'est là le premier procédé qu'ils emploient dans leur langage, sans l'avoir appris des personnes qui les entourent. Il semble donc bien que ce procédé soit naturel à l'homme. Peu à peu, ces mots purement « affectifs » deviennent les signes des représentations idéelles. Et voilà le fait que l'on observe souvent dans le langage plus développé de l'homme, comme l'auteur l'expose plus loin. Réciproquement, les mots qui représentent les idées deviennent des moyens d'expression du sentiment. Deux exemples. On dit *j'ai soif* et *j'ai soif de vengeance*. Pourquoi le désir de la vengeance s'appelle-t-il *soif* ? C'est que ce désir provoque un besoin d'apaisement analogue à celui que procure la boisson à l'homme qui éprouve la soif. — La tâche accomplie, l'ouvrage *fini* apporte un sentiment de satisfaction ; ce sens s'est communiqué à l'adverbe *enfin*, qui s'emploie comme une espèce d'interjection pour exprimer diverses nuances de ce sentiment.

Les sentiments étudiés par l'auteur, comme facteurs sémantiques du langage sont :

1° Le sentiment de l'association ou de la connexion, toujours très faible et de peu de durée, et dont la nature n'est guère perceptible qu'à la réflexion.

2° Les sentiments qualitatifs, d'une intensité moyenne et dont la qualité distinctive est perçue spontanément.

3° Le sentiment de l'intensité, toujours très fort et de longue durée et dans lequel les qualités distinctives se confondent, dominées qu'elles sont par le sentiment de l'intensité.

Le sentiment est donc un facteur du langage, et c'est par ce facteur que V. G. explique les mots invariables et les particules. « Toutes les conjonctions, toutes les prépositions, toutes les particules sont, dans leur signification propre, l'expression du sentiment de l'association ; leur signification idéelle est métaphorique et accidentelle ». — C'est par le premier de ces sentiments que s'explique l'origine de tous les indéclinables, sauf l'adverbe.

Origine psychologique de la conjonction.

Rien de plus connu que le fait de l'association des idées, et par conséquent des actes d'adhésion, qu'il faut se représenter non pas comme des perles qui se suivent sur un fil, mais comme un courant d'*ondes* parallèles qui se pressent, et se succèdent avant que les premières aient disparu. Normalement, elles ne sont jamais isolées, quoique, presque toujours, il y en ait une qui l'emporte sur les autres. Or nous *sentons* l'action que les actes d'adhésion donnée à ces idées mouvantes exercent l'une sur l'autre. Le sentiment de cette association se compose de deux éléments étroitement unis : *le départ de*... et *la tendance vers*. Et, de fait, l'étymologie des mots qui exprime idéellement l'association se ramène étymologiquement au sens physique de *départ* ou de *tendance*. L'auteur cite : Néerl. *en*, m-néerl. *ende*, all. *und*, angl. *and* : got. *anda-unþa*, « de... vers ».

Grec. δέ, identique avec -δε et av. *da* = vers.

Lat. *et* ; grec ἔτι, etc.

Celui qui d'abord employait ces mots, avec leur sens primitif, ne faisait qu'exprimer le sentiment du passage d'un acte d'adhésion à un autre ; c'est l'auditeur qui transforma le sens « affectif » en sens idéel, exprimant la notion de l'association, qui devint ensuite le sens conventionnel du mot, et pour ceux qui les employaient, et pour ceux qui les entendaient.

L'association des idées est de deux espèces : l'association de similitude et l'association d'expérience. La similitude dont nous parlons n'est pas la ressemblance complète, et comporte une dissimilitude partielle. C'est ainsi qu'on explique que les mots qui ont d'abord exprimé la connexion aient passé d'un côté au sens de res-

semblance, de l'autre, à celui de dissemblance, d'opposition. Il en est ainsi du lat. *ceu* = *ce-ve, ou ceci. Le scr. *ápi*, signifie à la fois *aussi* et *mais* ; le got. *afar*, après cela, a pris le sens de *mais* dans l'all. *aber* ; le m-néerl. *echter*, après cela, signifie aujourd'hui *cependant*.

Les termes qui expriment le sentiment diffèrent de ceux qui expriment l'adhésion intellectuelle surtout en ceci : que ces derniers provoquent d'ordinaire chez l'auditeur la même action psychique que chez celui qui parle : l'adhésion traduite en paroles fait naître chez l'auditeur la même adhésion. Tandis qu'un sentiment traduit en paroles ne produit pas chez l'auditeur ce même sentiment, mais une adhésion intellectuelle à ce sentiment. La différence entre les deux sens accidentels des conjonctions qui viennent d'être traitées est une différence d'adhésion intellectuelle ; le sentiment lui-même ne la connaît pas (Résumé de l'auteur p. 255).

Les phénomènes qui résultent de l'association d'expérience sont tout à fait parallèles. Ici encore nous constatons que les mots, qui, à l'origine, expriment le sentiment de l'association, acquièrent des sens accidentels divers : ils expriment le *motif*, la *cause*, la *raison*, la *conséquence ;* et la preuve qu'il ne s'agit pas ici d'un développement logique, idéel, c'est que les mêmes mots sont employés indifféremment pour exprimer la *concession*, qui en est logiquement le contraire. L'auteur traite en particulier les conjonctions issues de la racine du pronom relatif, et cherche à démontrer que leur sens propre et originaire n'est autre que celui de l'association, de la connexion qu'elles expriment comme sentiment.

Telle est, d'après V. G., l'origine des conjonctions. Les listes de mots qu'il dresse à l'appui de sa thèse sont frappantes. Il a rapproché ici un grand nombre de faits étranges, et qui du coup trouvent ainsi une solution simple et profonde. Mais est-ce la seule solution possible ? La solution est-elle la même pour tous ? Avant de m'attacher à montrer qu'on a le droit d'hésiter à répondre affirmativement à ces questions, je voudrais signaler une difficulté portant sur la théorie elle-même. J'avoue que je ne me parviens pas à me représenter la marche des choses in concreto. En quoi le mot par lequel s'exprime le sentiment de l'association diffère-t-il de l'interjection ? Le mot *hélas* chez celui qui parle exprime la douleur ou la

compassion ; chez l'auditeur elles éveillent une idée : c'est la différence du sentiment à l'adhésion intellectuelle, à la perception du sentiment. On voit fort bien ici que l'interjection est entrée primitivement dans le langage à titre de Naturlaut, d'expression immédiate du sentiment ; elle est devenue ensuite une des formes conventionnelles de la langue, différant essentiellement, sous certains rapports, de tous les autres mots. Mais elle n'est pas allée plus loin. L'auteur signale lui-même cette analogie, ou plutôt cette identité fondamentale, mais sans nous rien montrer dans l'histoire de nos langues qui la rende probable.

Si les faits allégués par M. V. G. ne pouvaient s'expliquer par aucune autre cause, son hypothèse serait singulièrement séduisante. Mais il n'en est pas ainsi pour plusieurs des exemples choisis, et qui s'expliquent de diverses manières. Les exemples qui vont être discutés sont empruntés aux langues modernes, où la discussion n'est pas embarrassée de problèmes historiques ou d'étymologies qui ne sont pas toujours d'une certitude absolue.

Le néerl. *vandaar*, en conséquence, étym. *de là*, montre la même dualité de sens que le fr. *de là*, et l'angl. *hence*. Dans les trois langues on dit : *là* se trouve la raison, *daar* is de reden, *there* is the reason, et dans les trois cas l'adverbe de lieu est l'équivalent du démonstratif. Peu importe la raison de cette substitution : il paraît clair que les expressions *de là*, *vandaar*, *hence* sont sorties de ces manières de parler et que *de là* signifie *de cela découle* = en cela, *en ce qui précède se trouve la raison de ce qui suit*. Il me paraît qu'on sous-entend ici un verbe comme *venir*, *découler*, qui en français du moins, est souvent exprimé. En d'autres termes cette conjonction, indiquant la conséquence, est une proposition abrégée. Telle paraît être aussi l'origine de bien d'autres conjontions : je citerai le grec ἀλλά que l'on est parfois tenté de traduire : *voici autre chose* ; en français une très forte opposition se marque par *mais voici autre chose* ou simplement par *autre chose*, qui tend à devenir une formule. C'est ainsi qu'on explique sans effort le français *mais*, dans plusieurs de ses significations (Voir Littré, *Dict. de la langue française*).

Une autre cause qui a produit l'évolution du sens de certains mots, que M. V. G. allègue à l'appui de sa thèse, c'est ce qu'on

pourrait appeler l'irradiation syntactique, terme employé par M. Bréal pour désigner un phénomène analogue dans la dérivation des mots. Il y a d'abord le français *tout de même*, signifiant à la fois *de la même manière* et *néanmoins*, comme le grec ὅμως et le néerl. (dial. flam.) *al gelijk*. Populairement, dit Littré (Dict.), *tout de même* se prend dans le sens de *néanmoins* : *Je n'y vais pas de bon gré, mais j'irai tout de même*. Celui qui parle ainsi a trois idées dans l'esprit : *Je n'y vais pas de bon gré — j'irai — de la même façon que si j'y allais de bon gré.* « Tout de même », idéologiquement, est une proposition abrégée, et par lui-même ne marque nullement l'opposition. L'opposition se trouve dans les deux premières idées vis-à-vis de la trosième, et elle est marquée par *mais*. C'est l'habitude d'employer *tout de même* dans des phrases semblables qui a fait passer le *sentiment* de l'opposition dans cette expression, tant pour celui qui parle que pour celui qui écoute. Le sens de l'expression est si clair, en effet, qu'on ne se figure pas qu'il ait été oublié. Ce que l'on comprend facilement au contraire, c'est que la répulsion à *aller* se fasse sentir particulièrement au moment où l'idée d'un homme qui agit de bon gré se présente à l'esprit, et trouve son expression dans la manière de prononcer le mot qui l'exprime. Ainsi prononcé, ce mot ne fait évidemment pas passer le sentiment dans l'âme de l'auditeur, mais elle y éveille l'idée d'opposition ; l'auditeur sait que son interlocuteur sent une opposition, qu'il exprime par *tout de même*, et à juste titre il prend ce mot, tel qu'il est prononcé, comme l'expression de cette opposition. C'est ainsi que *tout de même* finit par avoir le sens idéel de *néanmoins*, et par être employé comme tel, même isolément. Cette analyse ressemble beaucoup à la théorie de M. V. G. Il y a cependant une différence. Même chez celui qui parle, *tout de même*, dans la phrase ci-dessus, n'est pas une simple interjection ; il conserve au contraire tout son sens : c'est justement l'idée de la similitude des deux positions qui provoque l'explosion du sentiment. Il n'en est pas moins vrai que le sentiment, venant à la suite d'une idée, a affecté l'expression *tout de même* chez celui qui parle, et que c'est l'auditeur qui y a attaché l'*idée* d'opposition. Et voilà la part de vérité qui, à mon avis, se trouve dans la théorie de V. G.

Voici maintenant des cas analogues, mais où je suis en mesure d'analyser des faits pris au langage naturel, vivant. Ils sont de nature d'abord à confirmer ce qu'il y a de conjectural dans ce que précède, et en même temps à nous laisser entrevoir quelque chose de ce qui a pu se passer aux époques primitives.

Le français *avec* signifiant *nonobstant* est un autre phénomène allégué par notre auteur pour démontrer que les particules expriment en réalité le sentiment, et que leur sens idéel est accidentel. Mais dans des phrases comme celle-ci (citée dans Littré, Dict.) : *Ce n'est pas qu'avec tout cela, votre fille ne puisse mourir* (Molière), *avec* n'a le sens de *nonobstant* qu'en vertu du contexte, et c'est encore l'habitude de ce sens accidentel qui permet de employer le mot *avec* isolément dans ce même sens, de préférence cependant dans des tournures ironiques. Le même fait se présente dans mon patois natal, où il me sera plus facile de l'étudier à la lumière de faits positifs. *Met* (1) s'emploie ainsi dans deux tournures où l'ironie est évidente, et toujours exprimée par des inflexions spéciales de la voix. On dira p. e. *Met dat hij zoo gevachtig is !* C'est-à-dire *avec cela, que lui-même aime tant à donner (est si donneur)* en parlant d'un homme réputé peu généreux, et qui se serait plaint d'avoir été traité d'une manière peu généreuse lui-même. Toute la proposition se prononce comme une exclamation ; la voix monte et traîne sur *hij* en *ge* . — On dit encore (dans un air populaire) : *Met al zijn geld, met al zijn goed, dat hij nog sterven moet !* — La phrase est exclamative, et le chant traîne deux fois sur *al* (prononcé avec un *a* long). Mais elle pourrait devenir simplement énonciative : *en met al zijn geld, moet hij toch nog sterven*. On remarquera que dans la première phrase, exclamative, aucun mot ne marque l'opposition : la voix suffit. Dans la seconde, elle est indiquée par *nog*, qui pourrait être omis. Dans la troisième, au contraire, un mot qui marque l'opposition est de rigueur ; de fait, on en mettrait toujours deux *toch nog* ou *dan nog*. *Met* n'est donc pas arrivé à signifier *malgré*, par lui-même ; le sens ironique est parfaitement senti. Mais rien n'empêcherait qu'il y fût arrivé ou qu'il n'y arrive

(1) Je transcris en néerlandais les mots du dialecte.

dans l'avenir. Il est superflu de poursuivre cette analyse après ce qui a été dit de *tout de même*, les deux cas sont analogues. Mais, pour le second, j'ai pu affirmer positivement ce que je ne pouvais que supposer, avec grande probabilité du reste, pour le premier.

Le pronom relatif en sanscrit, en grec, en latin a été approprié à divers usages ; en védique le même pronom neutre *yad* revêt les sens les plus divers. Ici encore, il est probable qu'il y a eu irradiation syntactique, et que le sens temporel, causal, explicatif, etc., résultent du rapport idéologique des deux propositions unies par le relatif. La marche de la pensée est sans doute la même que dans une phrase française comme : *faites attention à vos paroles : c'est que les murs ont des oreilles*, qui s'analyse idéologiquement de cette manière : un avis — une indication : c'est (ceci) — la raison de l'avis. Il est clair que l'indication ne fait qu'appeler l'attention sur ce qu'on va dire, et que le rapport est établi par l'auditeur. Ici encore, je puis heureusement apporter des exemples empruntés à la nature même. Dans mon patois natal on répond à une question : *Hoe is dat gekomen?* « Comment cela (cet accident) est-il arrivé ? » par une phrase comme : *Ehwel*, *jongen*, *donker zijn*, *en niet goed zien en op 'nen steen schuppen*..... « Eh bien, mon cher, faire obscur, et ne pas avoir la vue bonne et heurter contre une pierre.... » Toute la phrase est toujours scandée et modulée d'une manière spéciale, et caractérisée par l'emploi de l'infinitif historique. Si ce patois était devenu langue littéraire, l'infinitif aurait sans doute été préservé et regardé comme le moyen de présenter une explication, mais les mouvements de la voix se seraient certainement perdus. Voilà donc la nature explicative des propositions indiquée par une modulation de la voix et une construction spéciale (1). Nous allons voir le même sens obtenu par la modulation et

(1) Psychologiquement la réponse : *Ehwel* etc. me paraît consister tout d'abord dans un acte d'indication, de « démonstration », à savoir l'interjection suivie ou non d'un vocatif avec la modulation qui l'accompagne, et qui se prolonge sur le reste de la phrase : c'est un geste vocal, auquel si joint souvent le geste de la main et la mimique du visage. La suite des infinitifs représente les objets qu'on ferait passer devant les yeux d'un spectateur. — En langage réfléchi et abstrait ce processus se traduirait ainsi : *Voici* les causes qui ont amené l'accident : les ténèbres, la cécité

par expression démonstrative. L'expression française *c'est que* se retrouve dans la tournure *'t is dat hij rijk is, zulle,* « c'est qu'il est riche, voyez-vous, » qui sert à expliquer un fait ou des paroles devant lesquels l'interlocuteur s'est montré surpris. Ici encore nous avons une modulation spéciale. Or il paraît clair que nous devons analyser *c'est ceci = faites attention.....* Et voilà la construction que je crois voir transportée dans une phrase simplement énonciative comme, *als hij niet komt, is 't dat hij ziek is.* S'il ne vient pas, c'est qu'il est malade.

Nous venons de voir la nuance explicative exprimée par une modulation spéciale, précédée ou non d'une expression indicative, et le premier procédé reproduit dans de simples énonciations, où la modulation peut être absente. Quelque chose d'analogue ne se serait-il pas passé aux époques anciennes ? Quelque chose, me paraît-il, d'assez différent de la théorie proposée par M. V. G.

En résumé, il me semble que la modulation symbolique de la phrase a joué, et joue encore un rôle dans l'expression des relations entre les parties de la phrase ; que les conjonctions qui les expriment aujourd'hui n'ont acquis cette fonction, en plus d'un cas, que par un procédé qu'on pourrait appeler l'irradiation syntactique, et qui peut-être ne diffère pas au fond de la théorie de M. V. G. D'autres fois, la conjonction ne fut, à l'origine, qu'une proposition abrégée. D'autres conjonctions peuvent être arrivées à leur fonction par d'autres voies que je n'ai pas lieu de rechercher. Ceci me paraît suffire pour démontrer que la théorie qu'on nous propose est trop absolue.

* * *

(de X.), une pierre, un achoppement. — En somme on *montre* les causes de l'accident ; on n'en fait pas le récit. — Cette analyse fait comprendre pourquoi, au lieu d'un temps consacré à la narration, on emploie une forme nominale, abstraite.

Evidemment l'infinitif, par lui-même, n'est pas plus de nature qu'une autre forme verbale à exprimer le sens qu'on a en vue dans cette phrase. Il en est sans doute de même d'un grand nombre des procédés syntactiques, employés dans les langues anciennes et modernes.

L'origine psychologique de la préposition.

Avant de passer à la démonstration de sa thèse, en ce qui regarde les prépositions, l'auteur le formule à nouveau en ces termes : « Toutes les prépositions, comme telles, sont des mots exprimant le sentiment, en particulier le sentiment de l'association. Ce n'est pas à dire qu'elles ne puissent avoir un sens idéel, surtout dans la langue écrite et même dans la conversation des gens instruits ; mais ce sens doit presque toujours son origine à la réflexion se portant sur ce sentiment. En tout cas, le sentiment pur et simple se sert de ces prépositions, et même souvent, sans y attacher aucune idée ». — Et il ajoute en note : « Cette restriction vise des cas où la proposition est originairement un participe, p. e. Souvent alors le participe lui-même est un mot de sentiment ; mais souvent aussi le participe maintient son sens idéel primitif plus longtemps qu'il ne le faudrait ; de fait, ces prépositions-là ne sont jamais employées comme telles par le peuple ». Il s'agit bien entendu du sens de la préposition chez celui qui parle, comme il le rappelle dans la note, p. 151.

La preuve principale de cette thèse se trouvent dans le fait que les prépositions ont un sens très variable ; que plusieurs, même dans les langues anciennes, peuvent avoir les sens les plus divers. Pour lui, toutes ces significations dérivent d'un sens primitif, ou plutôt de la fonction primitive de la préposition, qui est d'exprimer le *sentiment* de la connexion. C'est le sens général de la phrase qui aurait fait naître chez l'auditeur le sens idéel, ou plutôt les nombreuses significations que peuvent prendre en grec homérique, en sanscrit védique et en latin les prépositions περί, pári, pro, παρά, práti, πρός. Il peut avoir raison en tout ou en partie, mais pour la démonstration de sa thèse générale, il faudrait que toute autre explication fût impossible. Sans doute il apporte d'autres faits, mais je dois avouer que, même pris dans leur ensemble, ils ne me paraissent pas de nature à emporter la conviction.

* * *

L'origine psychologique de l'adverbe. Le sentiment de la certitude.

Les adverbes, à l'origine, sont des mots qui n'expriment autre chose que certains sentiments spécifiques.—Voici comment l'auteur s'exprime à ce sujet au n° 242 : « Nous avons vu comme quoi

beaucoup de mots déclinables et d'adverbes sont sortis de mots exprimant le sentiment, ou ont dû devenir des mots exprimant le sentiment, soit les diverses qualités du sentiment, soit simplement l'intensité ». — Il semble d'abord qu'il y ait ici quelque contradiction, que dans le texte il y ait une restriction : « beaucoup d'adverbes », qui ne se trouve pas dans le résumé. Ce serait, ce me semble, trop presser le sens d'une phrase isolée, alors que tout l'ensemble du travail, et l'affirmation précise du résumé, sont absolument clairs. — Même, parmi les déclinables, les pronoms, — de même que les adverbes de lieu —, sont des mots « affectifs », exprimant le sentiment de la connexion (Texte n° 231 f et note, Résumé n° 231 f). Il y a plus, d'après le n° 241 (texte et résumé), il semble que les mots déclinables, substantifs, adjectifs et verbes soient, à l'origine, des mots « affectifs », exprimant le sentiment de la perception au moyen des divers organes des sens. La différence, dans la théorie de l'auteur, si je la comprends bien, est celle-ci : les premiers — les indéclinables — sont entrés dans les langues constituées comme elles le sont aujourd'hui, à titre de mots affectifs, et n'y ont développé — pour les auditeurs — leur sens idéel que d'une manière secondaire ; les seconds, au contraire y sont entrés, à titre de mots exprimant l'adhésion intellectuelle à l'objet perçu.

Pour démontrer sa thèse relativement à l'adverbe, l'auteur nous signale plusieurs séries de dérivation de sens qui restent incompréhensibles, croit-il, si l'on n'a égard qu'au sens idéel, mais qui s'expliquent aisément et exclusivement par la fonction fondamentale qui reste la même, à savoir l'expression (affective) de certains sentiments spécifiques. D'abord celui de la certitude, de la conviction.

On pourrait répéter ici la remarque générale déjà faite, c'est qu'il importerait de s'assurer d'abord de l'histoire des mots, qui pourrait révéler d'autres causes. Je crois la chose superflue pour l'anglais *never* et le m.-néerl. *nooit*, qu'il est facile de concevoir comme de simples moyens de renforcer la négation, dans ce sens qu'il est plus fort de dire qu'une chose n'est vraie en aucun temps que de dire simplement qu'elle n'est pas vraie. L'usage du reste peut être né dans des phrases où ces mots conservaient leur sens propre. Cette explication m'est suggérée par l'usage de mon

patois natal. Je ne puis pas dire (à Alost) : *dat is nooit niet waar*, mais je puis dire : *da 'n kan nooit niet waar zijn*, et cette dernière manière de parler peut avoir été empruntée à d'autres phrases où le mot *waar* signifie « réel » : *da 'n zal nooit niet waar zijn*, cela ne se fera jamais. Nous aurons alors dans *da 'n kan*, etc., un usage impropre du mot *nooit*. Sans doute, le mot a été emprunté ici sous l'impulsion du sentiment, mais cela ne veut pas dire qu'il soit devenu, dans la bouche de celui qui parle, un mot simplement affectif. J'avoue que ce n'est pas une simple catachrèse — pour parler le langage des vieux rhéteurs — comme *feuille* dans l'expression *feuille de papier*, où le sentiment ne joue aucun rôle. Mais cela n'empêche que le mot ne soit destiné par celui qui parle à *renforcer* la négation. Je sais bien que l'auteur cherche à démontrer (n° 216 et svv.) que « la négation dans la langue naturelle n'est pas la négation idéelle (logique), mais l'expression (affective) du sentiment de l'opposition ». L'expression « négation renforcée », dit-il encore, « n'a pas de sens. Une négation idéelle ne comporte pas de renforcement, pas plus que le signe moins en algèbre ». — Sans doute, mais l'évidence — positive ou négative — peut être plus ou moins lumineuse (et ajoutons : le sentiment concomitant de la certitude plus ou moins intense) ; et la perception de cette évidence est d'ordre idéel ; quant aux moyens employés pour exprimer l'évidence négative, leur provenance importe peu. Admettons que ces moyens d'expression soient en fin de compte des particules n'exprimant que le sentiment, il paraît clair qu'ils deviennent, chez celui qui parle, le moyen d'exprimer un fait d'ordre idéel, et, dans l'ordre concret des choses, « affectif » à la fois, puisque les deux phénomènes psychologiques sont toujours étroitement unis (1). Encore une fois, la provenance

(1) Une autre preuve de la nature « affective » de la négation serait l'accumulation des particules négatives dans une même phrase, où ces particules n'expriment qu'une négation « renforcée ». Mais cette répétition est-elle autre chose que la répétition usitée dans la conversation pour exprimer un « renforcement » de l'idée ? Le phénomène est surtout fréquent en anglais, même dans la langue écrite : it was *raining raining raining*. — *I saw him running, running, running*. L'accumulation de synonymes est du même ordre.

des moyens d'expression importe peu au point de vue de la question, à savoir à quel titre les expressions de la négation sont entrées dans la langue comme telles. Il est vrai qu'on pourrait pousser l'investigation plus loin, et se demander d'où proviennent ces moyens d'expression. Mais ceci serait-il autre chose que poser la question de l'origine du langage ? Et dans ce cas ne vaudrait-il pas mieux la poser explicitement, et l'étendre à tout le matériel de la langue (1)? — Je crois que ces raisonnements s'appliquent *mutatis mutandis* à la plupart des exemples donnés par l'auteur.

Signalons encore, parmi les exemples, qui s'expliquent aisément d'une autre façon que ne le voudrait V. G. l'ital. *caldo caldo*, aussitôt, en flagrant délit, qui exprime, dit-il, une vive sensation interne et qui passe de ce sens à celui de *aussitôt*. Je crois qu'ici il se trompe. Dans l'exemple cité et dans les autres qu'il donne, la transition de sens s'explique plus naturellement d'une autre manière : il s'agit d'une qualité conçue comme objective. Il en est de même des termes qui, signifiant *vif* ou *lent*, en arrivent à signifier plus tard *tôt* ou *tard*.

Le sentiment de l'identité.

Le second sentiment spécifique étudié par l'auteur est celui de la satisfaction résultant de l'identité sentie entre l'objet que l'on perçoit et un autre déjà perçu.

Lorsque l'esprit, à l'occasion d'un objet qu'il perçoit, parvient à se rappeler en même temps une perception antérieure semblable

(1) Je n'entends pas nier que l'auteur ait raison, s'il s'agit de l'origine dernière de ces moyens d'expression — pas plus du reste que son affirmation du n° 241 (résumé) où il regarde comme « certain » que (certaines catégories de mots) ne signifiaient autre chose à l'origine que le sentiment de la perception au moyen de tel ou tel organe des sens ». Je suis fort porté plutôt à lui donner raison.

Notons que pour l'auteur les adverbes de temps et de lieu sont originairement des mots « affectifs » (n[os] 215 et 231, f., texte et résumé). — C'est comme tels qu'ils servent à exprimer le sentiment de la certitude ; c'est là le tertium commune de la « métaphore ». — Admettons que ce tertium commune « affectif » soit le véhicule qui transporte le mot d'une sphère dans une autre. Mais il semble clair que c'est la vue intellectuelle qui détermine l'emploi « abusif », la catachrèse. C'est le sentiment qui pousse, mais c'est l'intelligence qui agit après avoir vu.

à la première, il éprouve un sentiment agréable. Le contraire arrive lorsque se présente à l'esprit un objet, qui ne cadre avec aucune des impressions antérieures, ou bien, quand l'esprit ne réussit pas à faire revivre l'impression antérieure, qui fait sentir vaguement sa présence. C'est par là qu'on explique que toute espèce de mots — des noms et des verbes, non moins que des adverbes — passent du sens de *semblable* ou *dissemblable* à celui d'*agréable* ou de *désagréable*. Telle est la théorie exposée par l'auteur dans les n[os] 191-203.

Je dois avouer que les exemples apportés à l'appui de cette opinion ne me satisfont pas. La plupart sont des mots empruntés à des langues anciennes et dont l'histoire est peu connue, de telle sorte que le passage du premier sens au second *peut* s'être opéré d'une autre manière. Sans doute l'accumulation d'un grand nombre de cas peut créer une *accumulative evidence*, mais seulement dans le cas où une autre explication générale est impossible. Naturellement, et tout d'abord, il ne faut pas que l'histoire du mot contredise, ou rende invraisemblable, l'explication donnée. Tel est cependant le cas pour l'exemple le plus important, à savoir l'anglais *to like*. Comment ce mot est-il arrivé à signifier « aimer, trouver du plaisir dans ? » En anglo-saxon *lician* signifie d'abord *ressembler*, puis *plaire*, en anglais archaïque il signifie encore *plaire* (impers.) ; aujourd'hui il n'a plus que le sens connu. — Nous disons dans le Brabant (belge) : *dat gelijkt u niet*, cela n'est pas convenable, bon pour vous. Nous avons ici simplement le passage du sens de ressemblance à celui de convenance. Bien entendu la comparaison ne s'établit pas encore *vous* et *cela*, mais entre l'objet et *vos* besoins, goûts, position etc. Ceci est évident dans l'expression anglaise : *that is just like you* : ceci est tout à fait conforme à vous, c'est à dire à votre caractère, à ce que vous faites habituellement. Le pronom renferme implicitement tout le sens de l'énoncé formel nécessaire en français. L'explication la plus naturelle de notre expression brabançonne n'est-elle pas de prendre le pronom *u* dans le même sens prégnant ? Et voilà comment le mot signifiant *ressembler* a pu passer à celui de *être convenable*, *bon*, par voie idéelle. Le passage ultérieur, par voie idéelle, basée sur l'expérience, à celui d'agréable est si naturel qu'il me paraît superflu

d'en chercher un autre pour l'anglais archaïque *it likes me*, cela me plaît ? (Voir Griele-Schroer, English-German dictionary), dont l'usage moderne du mot est dérivé (1).

L'exemple latin *aequus* ne me paraît pas choisi plus heureusement. D'abord le sens figuré n'est jamais purement et simplement *favorable*, *bienveillant* ; c'est plutôt la disposition d'un juge, d'une personne équitable, qui considère aussi volontiers les circonstances qui militent en faveur d'une personne que celles qui pourraient emporter un jugement défavorable ; c'est l'anglais *fair*, employé de la même façon. Or ce sens est si visiblement connexe avec celui de *juste*, qu'il paraît vraiment superflu de lui chercher une autre origine. Il me paraît évident que nous avons ici un passage d'une *idée* à une autre. Il suffisait pour cela que le mot fût appliqué avec son sens de *juste* par ceux qui ne voyaient que de la justice dans une manière d'apprécier qu'en général on regardait comme dépassant la limite requise de cette vertu. — Parmi les autres mots rapprochés, ne s'en trouverait-il pas encore dont l'histoire, si elle était mieux connue, nous amènerait à des conclusions analogues ? Je ne puis pas me convaincre que la connexion de *satyás vrai* et de *sát* = *bon vertueux* s'explique comme le voudrait l'auteur. Sans doute, le premier s'explique par le fait que reconnaître une chose comme vrai n'est autre chose, à l'origine, que de voir l'identité d'une perception avec une représentation, créée par une perception antérieure ; le sanscrit *satyás* et le français *c'est cela* expriment la même opération de l'esprit. Mais est-il vrai qu'un homme est appelé bon, vertueux parce que ces qualités font naître en nous un sentiment analogue à celui du sentiment agréable que nous éprouvons en reconnaissant l'identité d'une idée avec une idée précédente ? — N'est-ce pas plutôt l'assimilation idéelle, l'assimilation de l'idée actuellement perçue, identifiée, au point de vue moral, avec un idéal conçu antérieurement.

---

(1) Littré, *sub voce*, signale un sens prégnant de *ressembler* : cela ne vous ressemble pas, cela n'est pas conforme à tout ce que l'on connaît de vous. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, p. 208, signale *ressembler* avec le sens de *convenir* dans, « c'est une action qui ne lui ressemble pas ».

Les mots qui signifient *deux* passent à divers sens péjoratifs. Cela vient-il de ce qu'on assimile un sentiment provoqué par une chose désagréable à celui qu'on éprouve lorsqu'une idée nouvelle ne parvient pas à s'assimiler aux idées déjà existantes dans l'esprit ? Ne suffit-il pas d'admettre que ce sens est né par le fait que l'on a appelé double, séparé, divers, des hommes ou des choses qui de leur nature devaient être uns, réunis, semblables. Par le fait même, le mot signifiait indirectement *mauvais*. — D'autres fois, il suffit d'admettre une manière de parler abrégée, comme p. e. le sanscrit *anyathā* faussement, tout simplement *autrement* (qu'il ne faudrait).

Les mots comme l'anglais *hardly*, le français *à peine* ont-ils nécessairement acquis leur sens adverbial abstrait parce qu'on éprouve de la douleur, de la difficulté lorsqu'une perception *(waarneming)* est sur le point de s'assimiler à une représentation *(voorstelling)*, mais n'arrive pas encore à ce résultat? La cause peut être toute différente. Le sens : *dans une petite mesure*, du français *à peine*, peut reposer sur une observation extérieure, à savoir qu'une chose faite avec peine, avec difficulté ne réussit guère, comme dit Bilderdijk : *'t Gedicht — Uit plicht — Gelukt niet licht*. Les expressions latines *facile primus* etc. pourraient reposer sur l'observation contraire. — L'origine du même sens dans *hardly* peut être la même.

Le sentiment de la tendance vers un objet.

L'auteur analyse ensuite le sentiment désigné en néerlandais par *streven*, all. *streben*, intraduisible en français. *Streven* a un sens très général, et couvre le sens des termes français *tendre*, *aspirer vers*, *s'efforcer de*, *lutter* (pour arriver à). Suit une longue liste de mots dans laquelle on voit une même racine revêtir les sens les plus divers, dont l'élément commun est le sentiment qu'on éprouve lorsqu'après avoir conçu une idée, on cherche à la réaliser à travers les obstacles. Un grand nombre de ces rapprochements sont incontestables ; il en est d'autres qui paraissent douteux. — C'est à ce sentiment que l'auteur rattache l'origine de l'idée de temps : « *streven* », dit-il, est essentiellement une suite, une succession de sentiments, un mouvement continuel, qui n'existe jamais tout entier à la fois, mais qui possède toujours un passé, un présent et un futur. En conséquence il cherche à rattacher les mots qui signifient *temps* ou *durer* à d'autres qui expriment diverses nuances du sen-

timent en question. Jusqu'ici il n'a été question que de noms et de verbes ; l'auteur revient à son sujet en concluant brièvement que les particules, conjonctions et prépositions dérivent des mêmes racines que les mots précédents, démontrant ainsi qu'elles procèdent de mots exprimant le sentiment.

Le sentiment opposé « *tegenstreven* » qui se traduirait bien par le français *répugner*, pris dans son sens, étymologique fournit l'explication de l'origine de la négation et des pronoms démonstratifs. Je me contente de résumer cette digression dans les termes même de l'auteur (Résumé p. 261) :

« L'article personnel de l'arménien montre trois *Demonstrations-Arten*, avec lesquels concordent les trois personnes du verbe. La particule de la 1re personne exprime originairement le sentiment de la connexion avec le moi immédiat de chaque moment : nos sentiments. La particule de la seconde personne exprime le sentiment de la connexion avec nos « adhésions » à la réalité immédiate. La troisième personne exprime le sentiment de la connexion avec nos souvenirs (« adhésions » à la potentialité). La parenté de la 2e et de la 3e personne s'explique par la parenté des « adhésions » réelles et potentielles. La parenté de la 2e et de la 3e personne, par celle des « adhésions » potentielles et réelles. Il n'y a pas de parenté entre la 1e et la 2e personne. Nous avons ainsi deux séries : 2e personne, 3e personne et 1e personne et 3e personne. Il en résulte que les pronoms, ainsi que les adverbes de lieu, sont des mots exprimant le sentiment. Un nouvel argument : beaucoup de particules sont en rapport étymologique avec les pronoms. Conclusions par rapport au sens primitif des suffixes casuels et personnels. Dans les cas des noms nous retrouvons les trois Demonstrations-Arten :

Accusatif : 1re personne.
Vocatif : 2me personne.
Nominatif : 3me personne.

* * *

Le sentiment de l'intensité naît dans les cas suivants :

Le sentiment de l'intensité.

1° lorsqu'un objet répond à notre attente dans une mesure extrêmement grande, soit par sa nature, soit par suite de notre disposition personnelle.

2° lorsqu'un évènement ne répond en aucune manière à notre attente ;

3° lorsque la « tendance » (streven) va jusqu'au désir violent, parfois même jusqu'au délire ;

4° lorsque la « répugnance » (tegenstreven), devient du dégoût, de la haine ;

Suit une longue liste, où l'on voit des mots sortis de la même racine et dans lesquels l'un ou l'autre de ces sentiments se trouve exprimé. Je ne discuterai aucun de ces rapprochements, mais je me contenterai de répéter une remarque générale, qui s'applique aussi à la liste précédente. Presque tous renferment des mots empruntés à des langues différentes et dont l'histoire est difficile à suivre. Il est parfaitement possible que, si nous pouvions le faire, d'autres explications se présenteraient, différentes selon les cas. Un mot cependant sur le rapprochement des sens de *klein* dans divers dialectes germaniques. La coexistence du sens de *petit* à côté de ceux d'*élégant*, *joli*, *pur*, me paraît reposer sur un fait psychologique plus compliqué. Ces divers sens se retrouvent un peu partout et sous diverses formes. Les diminutifs, dans les langues où cette formation est vivante, servent très souvent à exprimer la compassion ; il en est ainsi en italien, en néerlandais et en allemand. Les augmentatifs en italien sont surtout péjoratifs. Dans d'autres langues, l'épithète *grand* sert souvent à renforcer les expressions injurieuses : *grand diable*, *grand dadais*. En français l'épithète *petit* fait souvent le même effet que le diminutif dans d'autres langues, et en néerlandais *klein* est parfois ajouté au diminutif pour en renforcer le sens spécial.

* * *

La valuation. Les effets de la valuation sur les langues est parlée assez brièvement, avec des exemples très intéressants tirés des langues vivantes et des conjectures destinées à éclairer les origines de la déclinaison indo-européenne.

SECONDE PARTIE.

Dans la 1re partie, l'auteur a étudié l'origine des parties variables et invariables du discours. Dans cette 2me partie, il étudie le discours suivi, dans sa constitution et dans son évolution, sous l'action de la volonté intelligente et délibérée, et surtout de l'automatisme psychologique.

L'automatisme psychologique.

L'auteur expose le fait bien connu de l'automatisme psychologique en citant des exemples empruntés au langage. Voici comment il formule les quatre lois fondamentales qui le régissent, d'après l'ouvrage de P. Janet, *L'Automatisme psychologique.*

1° Toute représentation mentale d'un mouvement corporel quelconque tend à la réalisation actuelle de ce mouvement : c'est la loi idéodynamique. — C'est par elle que s'expliquent les faits décrits par Meringer-Mayer dans leur ouvrage « Versprechen und Verlesen ».

2° Une disposition psychique ne peut d'elle-même changer son état cinétique ; si elle est en repos, elle reste en repos, jusqu'à ce qu'une influence extérieure la réveille ; si elle est en mouvement, elle reste en mouvement jusqu'à ce qu'elle ait cédé son énergie à d'autres dispositions environnantes.

3° Lorsqu'un certain nombre d'actes psychiques plus ou moins semblables doivent se combiner dans une unité supérieure, on remarque une tendance à différencier ces actes multiples, de manière à ce qu'ils forment un groupe central autour d'un des termes, comme centre de gravité.

4° La loi d'association : Lorsque deux dispositions psychiques se sont trouvées en activité simultanément, à une ou plusieurs reprises, elles ont une tendance à se reproduire l'une l'autre. Ceci s'applique aux associations de similitude, et aux associations d'expérience de faits simultanés et successifs. En ce qui regarde les faits successifs, il faut remarquer que la première action ne cesse pas brusquement, mais continue à se faire sentir au moment où la seconde entre en jeu.

Application de l'automatisme psychologique au langage : les unités secondaires du langage.

Le langage, parlé ou écrit, procède tantôt de l'activité automatique, consciente ou non, tantôt de l'activité consciente, délibérée, et plus souvent encore de ces deux activités combinées.

L'effet le plus remarquable de l'automatisme linguistique, c'est de créer des associations d'idées et de mots, qui, à l'origine, furent l'effet d'une action délibérée ; associations que l'habitude finit par transformer en groupes fixes, qui se reproduisent dans les circonstances ordinaires sans nouvel effort psychique. Ces groupes, composés de plusieurs mots, sont les unités secondaires du langage. Ces unités secondaires sont donc à l'origine « des synthèses conscientes nouvelles », et le redeviennent très souvent. L'auteur attache une telle importance à ces unités secondaires qu'il regarde comme le grand desideratum de la linguistique : la recherche, pour toutes les langues, et pour chacune de leurs périodes, des « adhésions » et des sentiments qui, isolés à l'origine, se sont fondus en un groupe unique dans la conscience d'un individu normal, ayant atteint son plein développement.

Dans la 1re partie, il avait étudié les phénomènes primaires du langage, les « adhésions » et les sentiments isolés. Dans la période secondaire de la langue, ces unités primaires continuent plus ou moins à exister, mais ce sont les unités secondaires qui deviennent les causes psychologiques décisives. On ne peut plus dire alors que « tous les mots ont une signification par eux-mêmes, ni que tous les mots sont encore voulus et sentis dans leur fonction particulière. On s'exprime et on s'entend plutôt au moyen de groupes de mots (« woordcomplexen »).

De fait, que sont ces groupes dans nos langues ? L'auteur y répond par un exposé critique des réponses données à cette question, ou des travaux et des vues qui l'ont aidé à trouver la solution qu'il présente. Ce n'est ni la proposition telle que l'entendent les grammairiens, ni le « stress-group ou Sprechtakt » même tel qu'il est entendu par Hirt, ni la phrase telle que Wundt l'entend ; — mais bien la « construction », qu'il définit ainsi provisoirement : c'est un groupe de mots qui se suivent ou qui se trouvent à distance, qui sont séparés par la ponctuation ou ne le sont pas, mais qui sont clairement unis par une influence réciproque de forme et de

sens. La construction est identique, dit-il (1) avec ce que W. James décrit à un autre point de vue :

« What is that first instantaneous glimpse of some one's meaning which we have when, in vulgar phrase, we say we « twig » it? Surely an altogether specific affection of our mind. And has the reader never asked himself what kind of a mental fact is this *intention of saying a thing* before he has said it? It is an entirely definite intention, distinct from all other intentions, an absolutely distinct state of consciousness.... Linger, and the words and things come into the mind; the anticipatory intention is no langer there. But as the words that replace it arrive, it welcomes them successively and calls them right, if they agree with it, it rejects the mand calls them wrong, if they do not. It has therefore a nature of its own, and yet what can we say about it without using words that belong to the later mental facts that replace it? The intention *to-say-so-and-so* is the only name it can receive ». — En d'autres termes, ce sont des propositions très simples, représentant un « assentiment » unique, mais dont l'expression exige d'ordinaire plus d'un mot : ce sont *les unités secondaires du langage.*

Pour compléter la définition provisoire de l'unité secondaire du langage, l'auteur en signale les quatre caractères suivants : elle est le résultat d'un acte de volonté unique ; — elle est unie par l'accent ; — les parties peuvent se trouver en contact ou à distance ; — elle représente un « assentiment » unique.

L'évolution du langage sous l'action de l'automatisme psychologique.

« C'est exclusivement dans la « construction » ainsi définie, dit-il, qu'ont lieu tous les changements historiques spontanés des langues, tant les changements de son que les changements de sens et de fonction et les changements dans le groupement et l'ordre des mots, — le tout entendu dans le sens le plus large. La raison en est que tous ces changements ne sont que des conséquences des quatre lois fondamentales de l'automatisme psychologique » (2).

(1) P. 36.

(2) A comparer avec cette théorie, les paroles de Brugmann, Gründriss[2], I, pp. 44-45. « Durch blosse Aneinandersetzung von Wörtern in der Form, wo jedes für sich ausgesprochen wird, entsteht noch kein unzweideutig verständlicher Satz. Die Wortreihe erhält erst dadurch ihren Inhalt, dass sie durch eine ganz bestimmte Abstufung nach Exspiration,

Il traitera donc successivement, comme étant l'ordre le plus commode :

1° les changements de forme des parties de la construction ou la *phonétique historique générale ;*

2° Les changements de sens et de fonction des parties de la construction, ou la *sémasiologie générale ;*

3° Les changements dans le groupement des parties de la construction ou la *théorie générale de la syntaxe* (arrangement des mots).

Dans chacune de ces divisions, il envisage les effets des quatre lois de l'automatisme psychologique. L'unité d'accent est traitée en même temps que la phonétique ; l'unité d'assentiment est traitée dans la sémasiologie. Dans le chapitre sur l'ordre des mots, on traite la possibilité de la « Kontakt- und Distanzstellung ».

La phonétique historique générale comprend la théorie de l'accent et les lois phonétiques.

L'accent. Le terme *accent* est pris dans un sens fort étendu : « c'est la plus grande énergie psychique d'un son relativement à un ou plusieurs autres, qui se manifeste en le faisant ressortir davantage sous le rapport de l'intensité, de la hauteur, de la quantité, du timbre ou de l'articulation ».

C'est la première fois, je crois, que l'on envisage ces deux dernières espèces d'accent. « Les voyelles, dit l'auteur, dont les harmoniques caractéristiques sont plus élevées ont plus d'énergie psychique » (1). — « Les sons buccaux, les sourdes et les sons avec occlusion complète et énergique ont plus d'énergie psychique ; ils ont l'accent d'articulation par rapport aux nasales, aux sonores et aux sons à occlusion faible et incomplète ».

Ces cinq accents sont distincts. Cependant ils ne sont pas toujours indépendants l'un de l'autre. C'est ainsi que l'accent d'intensité s'accompagne souvent d'un accent de hauteur et de

---

Stärke, Tonhöhe, Dauer, Stimmqualität u. s. w. zu einer phonetischen Einheit zusammengegliedert wird........ In dieser phonetische Satzeinheit geschieht auch im Wesentlichen die lautliche Fortentwickelung der Sprachen.....

(1) D'après Helmholtz-Koenig les voyelles, sous ce rapport, présentent l'ordre suivant : u, o, a, e, i.

quantité. L'auteur s'attachera à ne considérer que les cas d'accentuation primaire, spontanée, en éliminant ceux qui sont dus à l'action mécanique d'un accent d'une autre espèce. Dans tout ce volume, et particulièrement dans ce chapitre, l'auteur met en œuvre des travaux nombreux et variés. Il lui était naturellement impossible de vérifier la valeur de tous ses matériaux. C'était là un inconvénient inévitable dans cette vaste synthèse. Une erreur qu'il aurait pu éviter, c'est d'affirmer avec E. O. Meyer (Englische Lautdauer, p. 47), que les voyelles avec articulation linguale supérieure, c.-à-d. *i* et *u*, sont toujours plus brèves, *ceteris paribus*, que les voyelles avec articulation linguale inférieure. Des expériences de Meyer, il ne ressort rigoureusement qu'une chose : c'est que ce phénomène existe dans sa manière de prononcer l'anglais. Il faudrait des expériences bien plus variées pour affirmer que c'est un caractère général de la prononciation anglaise. Cela fût-il démontré, il n'en résulterait pas qu'il en est ainsi partout, et que la chose résulte de la nature même des sons. De fait, rien de pareil ne se présente p. e. dans le patois de Louvain, ni dans celui d'Alost (1).

L'accent d'intensité.

L'accent d'intensité est plus facile à étudier et est mieux connu. Il résulte, d'après Rousselot et beaucoup d'autres, d'une expiration plus énergique d'un plus grand volume d'air ; d'après Forchhammer, au contraire, il résulte d'un rétrécissement du larynx. L'auteur admet la première opinion pour le cas où l'intensité porte surtout sur les consonnes ; et la seconde, pour le cas où elle porte davantage sur les voyelles. — Il montre ensuite l'application des lois de l'automatisme à l'accent d'intensité, et s'occupe des caractères de cet accent, considéré en lui-même, mettant à profit les ouvrages de Jespersen-Davidsen et de Lipps, *Die Aesthetik*. Les exemples sont tirés des langues anciennes et modernes, et, plus d'une fois, les explications et les observations sont originales.

---

(1) Pour Alost, mon affirmation n'est que provisoire ; elle repose sur des expérimentations incomplètes. Pour Louvain, le fait est certain, d'après les expérimentations de M. L. Goemans, dont les résultats paraitront prochainement dans les *Leuvensche Bijdragen*.

L'accent musical.

L'auteur montre ensuite l'action de l'automatisme sur l'accent musical, en interprétant ou en discutant, comme d'habitude, nombre de phénomènes linguistiques. Il s'occupe plus longuement des caractères propres à l'accent musical, considéré en lui-même, en s'aidant des analogies fournies par la musique et de divers travaux relatifs à la matière, qu'il résume quelquefois. Les données ainsi recueillies servent ensuite à expliquer, dans les langues anciennes, plusieurs faits d'accentuation ou des faits connexes : le caractère atone du verbe védique dans la proposition principale ; des particularités de l'accentuation nominale en indo-européen et qui se retrouvent en sanscrit et en grec, et, dans leurs résultats, en gothique ; l'alternance d'accent dans le verbe. Cette dernière question est traitée longuement et conduit l'auteur à formuler une théorie sur l'origine du verbe (postérieur au nom). « Les mots primitifs (abstraction faite du sentiment) étaient des « assentiments » absolus, bientôt différenciés en assentiments réels et potentiels. Ceux-ci donnèrent naissance aux assentiments relatifs, à côté desquels la catégorie primitive continue son existence — et c'est ainsi que se développèrent le nom et le verbe comme nous l'avons montré au Ch. III ». Dans ce qui précède l'auteur a trouvé une confirmation de cette théorie psychologique. Voici comment. Les verbes qui, aujourd'hui, sont formés d'adjectifs et de noms abstraits — assentiments potentiels — sont perfectifs ; les verbes formés de noms concrets — assentiments réels — sont presque tous duratifs. Or le sens perfectif se ramène au sens potentiel. D'un autre côté, il se trouve qu'en règle générale, l'assentiment potentiel est caractérisé dans les noms par l'accentuation finale, l'assentiment réel par la barytonaison. D'autre part, il est certain, d'après V. G., que l'indo-européen possédait deux formations verbales, l'une toujours accentuée sur la 1re syllabe de la base, l'autre sur la dernière : ce sont le présent et l'aoriste. Il rejette l'opinion de ceux qui attribuent à la première un sens essentiellement duratif, à la seconde un sens perfectif. Pour lui, le sens est celui de l'assentiment réel dans le premier cas, de l'assentiment potentiel dans le second. Naturellement, la première formation verbale est sortie des formes nominales barytonées, à sens « réel » ; l'autre, des formes nominales à sens « potentiel ».

Deux remarques générales sur ces pages extrêmement intéressantes.

D'abord, le mot isolé ne semble posséder aucune existence autonome, ou, du moins, son rôle, dans le langage actuel, n'est nulle part défini d'une manière claire (1). A la page 24, V. G. nous dit que ces unités primaires continuent « plus ou moins à exister », mais dans la vie et l'évolution du langage ils ne jouent plus aucun rôle autonome. Cette assertion me paraît fort douteuse, et mes doutes proviennent de l'étude minutieuse de mon dialecte natal. Dans ce dialecte, le sandhi, au sens le plus large — comprenant les sons isolés, l'enclise et la proclise des mots — est extrêmement développé. Or, je remarque que les mots accentués conservent très fidèlement leur forme normale « abstraite ». La consonne initiale et finale sont presque toujours modifiées dans la phrase ; un mot commençant par *d*, *z*, *v*, est constamment prononcé par *t*, *s*, *v*, et malgré cela, je ne connais aucun cas où une confusion se serait faite entre les deux sons. Il n'en est guère autrement de l'Auslaut, où il y a cependant quelques rares cas où la sourde est devenue le son normal. Ce fait devient plus frappant, si on considère en même temps le cas des proclitiques, où très souvent la forme accidentelle est devenue normale. Je sais que, dans quelques mots, le *n* final du proclitique s'est attaché au mot accentué suivant commençant par voyelle — comme en français l'*l* de l'article. Mais ce phénomène est d'autre nature, et, en outre, ces cas sont si rares qu'ils perdent toute signification à côté de la masse des cas où l'Auslaut reste intact. Qu'en conclure, sinon que tout en réunissant plusieurs mots sous un accent, tout en étendant l'action du sandhi proprement dit sur toute la « construction », l'on garde bel et bien conscience de l'individualité du mot accentué ? Je ne voudrais pas dire du reste qu'il en est autrement, en général, des mots atones. Mais, pour le mot accentué, je crois qu'il est nécessaire d'aller plus loin et que — malgré quelques cas d'altération phonétique à la finale dans les langues anciennes et modernes, on doit maintenir que le mot accentué — dans le stress-group — est indépendant de la proposition ou construction où il

(1) Chez Brugmann, il paraît ne plus exister comme réalité concrète.

se trouve, et même des mots qu'il se subordonne ; et cela tant au point de vue de l'accent qu'au point de vue des sons dont il se compose.

Ici, comme ailleurs, on a l'impression que l'auteur mène de front deux ordres d'idées. On voit bien qu'il a voulu nous donner une histoire psychologique de l'origine et du développement du langage. Mais qu'il le veuille ou non, la question de l'histoire concrète, chronologique, se pose sans cesse sous mille formes. De temps en temps il nous donne quelques indications à cet égard, mais elles sont isolées et incomplètes. Ses idées et ses théories deviendraient beaucoup plus claires s'il nous exposait la manière dont il conçoit les étapes successives du langage dans l'histoire. C'est évidemment demander beaucoup, trop même. Peut-être cet *essai* de synthèse est-il destiné à faciliter la solution future de la question. En tout cas, la présente remarque, qui s'applique à toute cette seconde partie, aura l'avantage d'appeler l'attention sur un grave desideratum du lecteur.

Ma seconde remarque porte sur le rôle que l'auteur assigne à l'accent en indo-européen, et, implicitement, en sanscrit et en grec. On admet généralement que l'accent musical prédominait dans ces deux langues. Mais dans quelle mesure ? Et même, le fait est-il absolument incontestable ? Il est vrai que les grammairiens indigènes ne parlent que de l'accent musical. Mais ceci pourrait tenir au fait qu'ils ont eu surtout en vue la parole modulée dans des hymnes ou des lais primitifs. Il est vrai que, si le langage n'avait modulé les *mots* dans un grand nombre de cas, ils n'auraient pu parler comme ils l'ont fait. L'inverse se passe sous nos yeux aujourd'hui. Nos langues germaniques ont l'accent d'intensité, *exclusivement*, ajoute tel grammairien de renom. Ce n'est guère que dans une œuvre de premier ordre, comme le Grundriss de Brugmann, qu'on s'exprime d'une manière plus exacte : « vorwiegend expiratorisch ».

Nos connaissances sur l'accentuation des langues même modernes sont encore vagues et incomplètes ; l'étude expérimentale en est à peine commencée. Ce sera là mon excuse pour hasarder une conjecture sur le rôle comparé de l'accent d'intensité et de l'accent musical dans le mot : on peut croire que l'accent musical n'est dans

le mot, comme expression de l'idée, qu'un accompagnement de l'accent d'intensité, et que, là où il joue le rôle principal, c'est-à-dire là où il apparaît comme le moyen principal de ramener à l'unité les parties du mot, il n'est que le « suppléant » de l'accent d'intensité.

Cette conjecture m'est suggérée par l'évolution du mot *vergeten* dans un patois voisin d'Alost, celui de Nieuwerkerke. La prononciation des dialectes environnants est vrgētn (avec e fermé long). A Nieuwerkerke, le mot se prononce de deux façons normales. La 1re est *vrgétn*, quand on parle vite ; la 2de est employée lorsqu'on parle plus lentement. Alors le Schwa de la première syllabe, au lieu de disparaître, se développe, et devient *ȅ* (*e* long ouvert). Il en est résulté une forte dépense d'air sur *vȅr* ; le reste ne suffisant pas pour produire l'intensité sur *gé*, on y supplée par une tension plus forte des cordes vocales et une élévation considérable du ton. Détail à noter : l'*é* est devenu plus fermé et tend vers l'*i*. Quant à l'intensité, elle est plus grande sur *vȅr* que sur *gé*. — Je n'oserais affirmer qu'il en est de même pour la première syllabe des composés polysyllabiques. Toujours est-il que l'accent musical est très fort sur une initiale comme *uitgeven*. Il y a entre *uit* et *ge* (= *gé*) un intervalle de trois tons et demi. L'intensité des deux premières syllabes ne diffère guère (1).

Dans ce second cas, il y aurait économie d'air sur *uit* en vue de la seconde syllabe longue et pourvue d'un accent secondaire. Si ces procédés sont ceux de la nature, si l'on pouvait admettre que ces dispositions étaient les mêmes chez les peuples anciens, ils suffiraient pour expliquer la grande importance de l'accent musical en sanscrit, en grec, voire même en latin. Je crois qu'il me serait impossible, à moi et à tous ceux de la communauté linguistique à laquelle j'appartiens, de prononcer avec l'accent d'intensité, des mots comme βουλομένων, μέλλουσιν, γιγνομένοις, ὁμολογῶ, φέρητε, en maintenant la quantité propre des voyelles. Mais dans des mots comme ἴσος, κατά, περί, λόγος, il n'en est pas de même, et rien n'empêche de croire que l'accent d'intensité n'ait prédominé chez

(1) L'intensité relative des syllabes de *vergeten* et de *uitgeven* a été étudiée expérimentalement.

les anciens dans des mots de ce genre. On s'expliquera le fait que leurs grammairiens n'en ont pas parlé, en remarquant d'abord que l'accent musical accompagne l'accent d'intensité, et, en outre, que cet accent d'intensité ne doit pas être confondu avec celui des langues germaniques, fort différent encore aujourd'hui de l'accent d'intensité de l'italien et du néo-grec.

Parmi toutes les considérations de notre auteur sur l'accent musical, il n'est aucunement question de l'accent d'intensité. De plus, il ne considère les mots que dans les « constructions ». Ces mots avaient-ils déjà un accent avant d'entrer en combinaison avec d'autres, ou bien étaient-ils amorphes sous ce rapport ? J'avoue que je ne saurais guère me représenter cette situation d'une manière même vaguement concrète.

L'accent temporel.

A propos de l'accent temporel, l'auteur montre de nouveau l'application des lois de l'automatisme, et s'en sert pour discuter, ou expliquer, par des conjectures d'ordinaire très plausibles, les travaux récents portant sur des questions relatives à la quantité : p. e. la loi rythmique de Blass, la théorie de Streitberg sur l'origine de la Dehnstufe etc.

Quant aux détails caractéristiques et à la signification originaire de l'accent temporel, il se borne à faire remarquer : que l'allongement d'une voyelle est une espèce de redoublement ; que le redoublement a parfois le sens énoncé par Pott dans ces termes : le sens « des Schillerns, Aehnelns, gls. nur hin und her Schwankenden Herumspielens » ; un sens affaibli : « wie das deutsche-lich, etwas ». Or un « assentiment potentiel n'est autre chose que l'assentiment à « quelque chose de ce genre, qui y ressemble, qui s'en rapproche ». — Et voilà enfin l'explication, pour M. V. G., de la Vṛddhi, qui caractérise les formes exprimant l'assentiment potentiel.

L'accent « chromatique ».

L'accent que l'auteur appelle « kleuraccent » ce qu'on pourrait peut-être traduire par « accent chromatique », s'applique non-seulement aux voyelles, mais aussi aux consonnes : le mouillement leur communique le timbre de l'*i* (kleur, Farbe), l'action des lèvres donne le timbre de l'*u*. Il fait remarquer que la manière dont les sons se subordonnent sous ce rapport diffère souvent, et cela par suite de l'action des autres accents.

L'auteur montre ensuite comment les lois de l'automatisme

produisent différentes modifications de voyelles dans la syllabe ou dans le mot. Il explique ainsi la diphtongaison des longues dans les langues germaniques et romanes, l'Umlaut et la Brechung germaniques, l'harmonie vocalique etc.

Ici l'auteur ne nous laisse aucun doute sur les questions d'origine, sur le substratum qui se modifie sous l'action des lois de l'automatisme. Il est vrai qu'il ne parle directement que des langues indo-européennes et sémitiques, mais je ne crois guère me tromper en admettant, que dans sa pensée, la théorie s'étende aux langues en général. Il admet donc qu'à l'origine les langues indo-européennes et sémitiques n'avaient d'autre voyelle que le Schwa, voyelle amorphe dont seraient sorties les voyelles existantes. Les raisons qu'il apporte en faveur de cette opinion sont extrêmement intéressantes, mais ne me paraissent pas convaincantes. L'auteur lui-même nous avertit de ne pas attacher une valeur absolue à cette théorie qui « n'est qu'une idée ». Quoiqu'il en soit, cette idée a l'avantage de rendre claire sa pensée générale — ce qui n'est pas le cas quand il parle de l'accent d'intensité ou de l'accent musical.

L'accent d'articulation.

L'accent d'articulation des consonnes est l'énergie relative avec laquelle elles sont prononcées. L'ordre décroissant des sons sous ce rapport est le suivant : tenues — mediae, lenes — aspirata — spirantes, nasales, liquidae — *i*, *u* — *a*, *e*, *o*. Par l'application des lois de l'automatisme, on explique une grande quantité de changements de consonnes voisines, ainsi que la dissimilation à distance.

C'est par la subordination et la différenciation que s'expliquent éran. *haft*, vis-à-vis du sanscrit *sapta ;* Δεμβώρα de l'hébreu *debbora*, *Marseille* de *Massilia ;* l'inertie et parfois l'anticipation amènent le changement des sourdes en sonores.

Un mot sur le sens attribué au terme *accent*, sens qui s'applique réellement aux cinq phénomènes décrits. L'usage général, à part celui des rares linguistes qui parlent d'accent temporel, a jusqu'ici réservé ce mot pour l'accent d'intensité et l'accent musical. Ces deux accents ont ceci de spécial qu'ils constituent le principe de l'unité du mot, avec ou sans enclitiques, et de la phrase (j'entends par là les groupes secondaires de l'auteur). Les autres « accents »

ne jouent pas ce rôle, et je me demande si l'on a raison de modifier ainsi l'usage établi, en employant le même terme pour désigner des faits différant d'une manière aussi considérable.

Les lois du langage.

Les « lois phonétiques ».

Pour l'auteur, les lois du langage sont des lois psychologiques, p. e. les quatre lois de l'automatisme. « Une loi psychologique du langage, dit-il, est une tendance d'une ou de plusieurs forces psychiques, pour changer un fait ou un groupe de faits de la langue dans un sens déterminé. Cette tendance a son effet en tout temps, en tout lieu et à toute occasion, pourvu que les circonstances voulues existent ».

Mais les « Lautgesetze », les lois historiques du langage sont tout autre chose. « C'est un groupe de changements phonétiques opérés pendant une période déterminée, dans un milieu déterminé, et opérés une fois pour toutes » — ou, en termes plus psychologiques, « la réalisation d'une tendance, d'une force psychique, ou de plusieurs forces psychiques combinées, pour changer un fait ou un groupe de faits parallèles, dans une direction déterminée, dans un temps et un milieu déterminé, et une fois pour toutes ».

On peut les appeler lois, mais ce ne sont pas des lois naturelles. Pour l'auteur les « unbedingte Lautgesetze » sont impossibles, et il formule sa propre opinion dans les termes suivants :

« Toutes les lois phonétiques trouvent leur explication dernière et complète dans l'action combinée de nos principes d'automatisme psychologique sur toutes les qualités du son articulé par l'homme : en d'autres termes, sur nos cinq sortes d'accents ».

Comme application il nous offre une explication complète de la Lautsverschiebung, explication brillante et suggestive.

Le mouvement est parti des Celtes. « La plupart des Germains, d'après d'Arbois de Jubainville, ont vécu d'environ 800-400 sur les côtes de la Baltique sous la domination des Celtes..... Ce sont ces Germains du nord de l'Allemagne qui ont pris de leurs maîtres cet affaiblissement des tenues et des mediae aspiratae..... Et c'est d'eux que ce changement phonétique a passé aux Scandinaves ». Seulement ce changement conditionné chez les Celtes, est devenu absolu chez les Germains, mais très lentement, sous l'action de l'analogie, de manière que la Lautverschiebung n'est accomplie que vers 300 av. J. C. — Ceci explique le changement des tenues

en spirantes sourdes et des mediae aspiratae en spirantes sonores. Reste le changement de certaines catégories de spirantes sonores en mediae et des mediae en tenues. Ces deux changements représentent une tendance toute différente de la première. L'auteur l'explique par un caractère différent de l'articulation générale. Pendant la période des premiers changements l'accent d'articulation se portait sur les voyelles : d'où vibration des cordes vocales, et une plus grande ouverture de la bouche. Pendant la période suivante, c'est l'articulation des consonnes qui prédomine, en produisant des effets contraires.

La manière ingénieuse dont la théorie est combinée, les faits exposés en vue de produire une « cumulative evidence » rendent la lecture de ces pages attrayante et la théorie séduisante. Mais les objections ? Il est vrai que l'auteur les réfute. — Mais il en est une tirée de la seconde Lautverschiebung, qu'il explique sans présenter le fait comme une objection. « L'affaiblissement des tenues en spirantes après voyelle, est dans le cadre de l'évolution celtique. » Je ne vois pas d'abord pourquoi l'affrication ne rentrerait pas dans le même cadre : au point de vue de l'auteur : *ts*, *pf* non moins que *th*, *ph* me paraissent articulés moins énergiquement que *t*, *p*, si j'accepte la graduation donnée par l'auteur, n° 489. Mais peu importe : retenons le changement des tenues en spirantes, qui s'expliquerait par le fait que l'Allemagne du Sud est habitée par une race mêlée de Germains et de Celtes. Ce serait donc un fait d'atavisme linguistique. Mais cet atavisme devait d'abord produire un » accent d'intensité vocalique ». Comment expliquer alors les faits donnés comme se rattachant à l'évolution germanique et qui supposent « accent d'intensité consonantique ». Cette explication ne me paraît pas solide, et si la 2de Lautverschiebung s'explique sans les Celtes, pourquoi pas la première ?

Dans les deux dernières sections, l'auteur traite rapidement la « sémasiologie générale » et la théorie générale de l'ordre des mots. Il fait remarquer lui-même (p. 274), qu'en cherchant à appliquer les lois de l'automatisme à ces matières, il se hasarde dans une région à demi obscure. Il traite ces sujets d'une manière fort succincte, mais il a voulu néanmoins présenter ses conclusions, parce qu'elles lui paraissent de nature à confirmer les théories qu'il a exposées dans le corps de son essai.

* * *

Je traduis la conclusion où l'auteur expose brièvement son but, sa méthode, et le degré d'importance qu'il attache à son essai. « Lorsque je commençai mes études, dit-il, je me suis trouvé en face de beaucoup d'opinions et de théories, de séries de faits et de collections de matériaux. J'ai voulu les réunir dans une synthèse.

« Cette synthèse était impossible, si je devais travailler d'après la méthode reconnue sûre par la Science expérimentale des langues indo-européennes (positivisistische Indogermanistiek) ; cette synthèse m'eût été très facile, si j'avais pu me lancer au hasard dans une théorie simplement idéalistique, comme l'ont fait autrefois Bopp et Pott, et comme le voudraient de nouveau aujourd'hui K. Vossler et B. Croce.

« Cette synthèse n'aurait pas été une synthèse, si je m'étais rallié soit à ceux qui, comme H. Paul, ne voient dans la langue que de l'histoire, ou à ceux qui, à l'exemple des phonétistes et des dialectologues, ne s'occupent que des données actuelles : les uns et les autres sont également exclusifs.

« Et cependant j'ai voulu emprunter quelque chose de chacun d'eux.

« Aux positivistes, leur méthode sûre ; aux idéalistes, leur vue de l'ensemble ; aux « historiques » comment la langue naît et change ; aux phonétistes et aux dialectologues : comment la langue est faite dans les menus détails.

« Mais j'aurais eu beau vouloir, si je n'avais disposé de ressources antérieures : observations personnelles, étude de mon entourage, expérimentation sur les hommes et les animaux, connaissance de la vieille psychologie rationnelle et de la psychologie nouvelle, expérimentale, qui en est encore à ses débuts.

« La psychologie était ici la *virtus in medio* : elle garantit plus de sécurité aux positivistes ; elle donne une base aux châteaux en l'air des idéalistes ; elle explique et donne des raisons exactes de ce que les langues sont, de la manière dont elles naissent et changent.

« Voilà ce que j'ai cherché à réaliser ; mais, — naturellement ! — le résultat présente des couleurs moins brillantes.

« Plus d'une fois je me suis écarté du juste milieu, plus souvent sans doute que je n'en ai conscience..... Néanmoins j'espère que la science linguistique du siècle prochain conservera plus d'une trace de mon essai synthétique ».

* * *

Notre analyse, si longue qu'elle soit, n'a pu donner qu'une idée très imparfaite de l'Essai de M. V. G. Elle est forcément sèche, abstraite, alors que l'ouvrage lui-même est rendu vivant et attrayant par des exemples, des discussions, ou par l'exposé, parfois éloquent, des théories de l'auteur ; telle, avant tout, l' « histoire » de la première Lautverschiebung. Je dis « éloquent », et ce n'est pas une ironie. L'auteur est enthousiaste de son sujet, d'une conception qui dans son ensemble est bien à lui, et il cherche à communiquer son enthousiasme au lecteur. Aussi le style ne ressemble-t-il guère au style des ouvrages didactiques. La lecture en devient plus agréable, mais pas toujours plus facile. La pensée de l'auteur ne se dégage pas toujours d'une manière nette, d'autant plus que la conception générale suppose à tout moment la connaissance des points de départ historiques. Il est presque impossible que M. V. G. n'ait pas là-dessus des idées plus ou moins arrêtées dans leur ensemble, puisqu'à certains endroits il en parle explicitement. Ce n'est pas le cas des lecteurs, qui, je le crains, resteront souvent dans un certain vague, même sur les théories psychologiques de l'auteur.

Nous ne terminerons pas cette analyse sans féliciter M. Van Ginneken de sa courageuse initiative. S'il n'a pas ouvert de voie entièrement nouvelle, il a été le premier à élaborer une théorie générale du langage basée à la fois sur une connaissance approfondie de la psychologie moderne et de la grammaire comparée.

PH. COLINET.

COMPTES RENDUS.

RICHARD PISCHEL. *Leben und Lehre des Buddha.* — Leipsick-Berlin, Teubner, 1906, in-8°. VII-127 (Fait partie de la collection *Aus Natur und Geisteswelt*). — Prix : un mark.

Je ne pense pas que ce petit livre soit sans défaut du point de vue où l'auteur s'est placé. Écrivant non seulement pour le public non spécialiste, mais encore pour le grand public, l'historien du Bouddhisme est tenu à certaines précautions que le savant professeur de Berlin me paraît avoir négligées. Le lecteur n'y est pas suffisamment averti des doutes graves que soulève la vieille histoire du Bouddhisme, des contradictions que présentent les plus anciens documents, de l'insécurité inhérente à toutes les hypothèses sur le Bouddhisme du Bouddha. Je crois, pour ma part, qu'à examiner avec une critique un peu acérée les traditions et les textes on arrive aisément à des résultats absolument négatifs. Si complexe qu'ait été la psychologie du Bouddha, il est difficile de considérer comme authentiques tous les discours que la tradition lui attribue. Mais cette tradition est néanmoins respectable. Nous savons aujourd'hui, tant par l'étude des livres et des commentaires sanscrits, que par la comparaison des canons chinois et par des documents de l'Asie centrale, traduits par M. Pischel lui-même, qu'à une époque fort ancienne plusieurs sectes du Petit-Véhicule, tant l'école pâlie que des écoles prâcrites ou sanscrites, ont possédé des Écritures étroitement apparentées. D'autre part, moins que jadis je suis porté à croire que ces Écritures se sont constituées spontanément ; et l'hyper-critique, généralement condamnable en soi, est dangereuse même quand il s'agit du Bouddhisme. Ce n'est pas en passant au crible les détails philologiques qu'on a le plus

de chance d'arriver à des conclusions satisfaisantes. Il faut voir les choses dans l'ensemble ; et il y a quelques raisons de supposer que les générations bouddhiques contemporaines de la rédaction des Corbeilles, ont eu de l'œuvre du Maître une idée assez juste. Mais de là à affirmer, avec M. Pischel, que le Bouddha se faisait du *nirvāṇa* l'idée précise d'anéantissement, de « mort éternelle », ainsi que le comporte (à l'avis des Occidentaux) la théorie des *skandhas*, il y a très loin. Et je pourrais indiquer d'autres et de nombreux exemples des difficultés que comporte la sélection, parmi tant de documents hétérogènes, de ceux qu'on regardera comme représentatifs du Bouddhisme du Bouddha. En un mot, le grand public, qui en somme est notre maître, a droit à une entière franchise. Il ne faut pas lui dissimuler ses doutes, quand on en a ; et si on a le bonheur de se reposer avec confiance dans les résultats obtenus par notre philologie bouddhique en cette année 1906, si on se croit suffisamment éclairé pour prendre parti, il faut néanmoins dire, et répéter, que des savants non chimériques, s'ils ne récusent pas le problème, le considèrent comme plein d'embûches.

Mais, visiblement, M. R. Pischel a pensé à ses collègues tout autant qu'au lecteur ordinaire ; il dit, avec raison, que le spécialiste trouvera beaucoup de choses nouvelles dans son livre. Si on doit faire part au public des opinions reçues et des résultats acquis, il y a tout avantage au contraire à exprimer, quand on s'adresse aux gens du métier, ses opinions et ses impressions personnelles. On n'a pas, comme M. Pischel, acquis une longue familiarité avec les textes bouddhiques et avec l'ensemble des littératures hindoues sans avoir relevé une foule de détails qui ont échappé aux autres ; et si ces détails se groupent dans une conception originale, fût-elle contestable, c'est un grand gain pour tout le monde.

Notre auteur insiste sur ce point que ses devanciers, et notamment M. Oldenberg, n'ont pas suffisamment caractérisé le Bouddhisme en tant que système religieux. Telle quelle, cette remarque capitale me paraît entièrement juste. Reste à savoir si des Piṭakas (1) se dégage nettement ce système religieux : on peut croire

(1) Les « Corbeilles », c'est-à-dire les trois recueils canoniques de langue pâlie.

que cette littérature, éminemment monastique, a surtout pour centre l'idée de l'*Arhat*, c'est-à-dire du saint qui, par l'extinction des passions, obtient le calme parfait durant cette vie, et, à la mort, le *nirvāṇa*, « mort éternelle » dit M. Pischel, « vie éternelle » comprennent souvent les bouddhistes, « ni l'un ni l'autre » pensent quelques-uns. — Ceci posé, comme le Bouddha, dans tous les cas, est en possession du repos définitif ; comme, d'ailleurs, aucun être ne peut rien pour autrui, à raison du dogme de l'acte conçu comme strictement personnel et irréversible, on ne voit pas très bien comment le Bouddhisme, admirable méthode d'ascèse en vue du *nirvāṇa*, peut être à proprement parler une religion. Aussi les exégètes ont-ils avisé. Tels savants, qui sont traditionalistes, ont expliqué la psychologie spéciale qui permet au moine bouddhiste de rendre un culte au Bouddha éteint, et d'éprouver pour le repos du *nirvāṇa*, pour la vie calme du saint et la non-renaissance, un enthousiasme vraiment dévotieux. D'autres, plutôt historiens, auxquels la tradition apparaît comme plus ou moins suspecte et incohérente, et qui sont portés à tenir compte de la littérature postérieure et des monuments figurés, M. Senart et M. Kern notamment, ont fixé l'attention sur la personnalité du Bouddha, être mythologique et merveilleux, sur le caractère mystique que le Bouddhisme officiel affecte dès l'origine, sur le rôle qu'a joué le Bouddhisme populaire, aussi préoccupé des reliques, des icones, des paradis, qu'il l'était peu du *nirvāṇa* béat des Arhats. Et il est bien certain que les spéculations du Mahāvastu et des Sukhāvatīvyūhas ont eu des antécédents dans les temps les plus anciens.

M. Pischel, à son tour, indique une direction nouvelle, et il la trouve dans des textes canoniques. Il a raison de dire que le Bouddhisme a été pénétré, non seulement par la « saveur » de la délivrance de la douleur, par la « saveur » de la qualité d'Arhat, mais encore par un singulier esprit d'affection pour le Bouddha et pour toute créature. Nous avions pris l'habitude de caractériser l'ancienne moralité bouddhique comme purement négative : « ne pas tuer, ne pas voler... », comme hostile à tout sentiment, bon ou mauvais, car le désir est passionnel, et, par conséquent, quel que soit son objet, contraire au but poursuivi qui est l'extinction de la pensée dans le *nirvāṇa*. Et nous n'avions pas tort. Mais, à

lire les textes avec M. Pischel, on s'aperçoit que l'affection (*maitrī*) est hautement prisée, non seulement comme moyen de « purgation » morale, mais encore pour elle-même et en elle-même (1). On savait que le Bouddha fait de la concorde (*avivāda*) le premier devoir du moine ; M. Pischel nous fait constater que la vie du moine comporte une bienveillance, une abnégation, qui ont quelque chose d'actif et de vraiment religieux. Par là, et à ma très grande satisfaction personnelle, il établit un lien nouveau entre le Petit Véhicule (ancien Bouddhisme) et le Grand Véhicule (nouveau Bouddhisme), et il jette une lumière très vive sur l'état d'esprit qui a amené la substitution, comme axe de la vie religieuse, du Bodhisattva, saint altruiste qui travaille au salut et au bonheur des êtres, à l'Arhat, saint égoïste qui ne vise qu'à son propre *nirvāṇa*. Mais, si précieuse que soit cette constatation, je crains que M. Pischel n'en ait tiré des conséquences trop larges. Que la pensée fondamentale du Bouddhisme soit l'amour ou la charité (*die Liebe*), je ne le nierai pas, si on prétend parler du Grand Véhicule, que nous connaissons, et du Bouddhisme du Bouddha, que je ne connais pas, pour ma part. Mais que ce soit la pensée fondamentale du Bouddhisme monastique et scolastique des Piṭakas, le seul, en somme, dont M. Pischel s'occupe ici et qu'il paraît peu porté à regarder en quelque mesure comme ésotérique, c'est extrêmement contestable, ou, pour parler franc, c'est inexact. — Les effusions du Suttanipāta : « Il faut aimer sans mesure tous les êtres, comme une mère protège au prix de sa vie un enfant unique », appartiennent avant la lettre au Grand Véhicule ; elles manifestent une contradiction nouvelle dans la littérature pâlie ; mais elles n'infirment pas les conséquences logiques de la définition de l'Arhat (2). La pensée fondamentale du Bouddhisme pâli est la pensée de la délivrance : les Piṭakas, dans l'ensemble, reconnaissent le moyen de la délivrance dans la pratique des quatre extases, précédée de certaines conditions morales parmi lesquelles la bienveil-

(1) Ne pas perdre de vue des textes comme Therīgāthā, 383, signalé par Oldenberg, Bouddha², p. 150.

(2) Sur le sens de aupadhika puṇyakriyāvastu, voir Minayeff, p. 172. — La traduction de M. Pischel, p. 78, me paraît contestable.

lance pour déraciner la haine, et le détachement pour déraciner l'attachement (comparer le Yoga) ; le Grand Véhicule, au contraire, trouve le chemin de la délivrance dans la carrière du futur Bouddha, dans la pratique de la charité. Les docteurs du Grand Véhicule ne s'y sont pas trompés, et ils marquent nettement que leur doctrine se distingue de la doctrine dite « inférieure » par cette manière de comprendre le Chemin, bien plus que par les conceptions métaphysiques (1).

Aussi bien M. R. Pischel n'a-t-il pas entièrement raison de traduire *maitrī* par ' amour ' ' charité ' (die Liebe) (2) : « La *maitrī*, « nous dit-il, n'est ni la pitié, ni la bienveillance, mais l'amour « chrétien (die christliche Liebe) ; ... c'est l'amour du prochain, « c'est-à-dire de tous les êtres : on ne l'acquiert qu'en se débarras- « sant de l'affection et de la haine. L'affection est l'amour sensuel, « l'attachement aux choses de ce monde, à sa femme et à ses « enfants, à la richesse, aux joies de la vie [et aussi au bonheur « du paradis, etc.]... On ne se débarrasse de l'affection et de la « haine qu'en acquérant l'indifférence, c'est-à-dire : « Je suis le « même pour ceux qui me font du mal et du bien ; je n'ai ni bien- « veillance (= partialité, antheilnahme), ni malveillance ».

Il serait plus exact de dire que la *maitrī* est la charité bouddhique ; cette charité, si elle conduit à la qualité d'Arhat, doit, semble-t-il, par définition, être dégagée de tout élement passionnel. Le bouddhiste, j'entends le candidat à la qualité d'Arhat, n'aime pas le prochain comme soi-même, puisque le premier principe du Bouddhisme est la négation du « moi », puisque l'Arhat ne travaille pas à l' « arhatship » de ses frères ! Bien plus, les sectes ont discuté sur la question de savoir si le Bouddha était susceptible de pitié *(karuṇā)* et l'orthodoxie pâlie affirme que « oui » ; mais cette discussion en dit long sur la manière dont se posait le problème de la sainteté. Quand le Grand Véhicule enseigne qu'il faut aimer en toute créature la fraction qui s'y trouve, si minime soit-elle, des qualités du Bouddha ; quand il prêche l'amour des créatures, car

(1) Voir le Madhyamakāvatāra (Bibl. Buddhica), chapitre I, dont j'espère publier prochainement la traduction.

(2) Le mot allemand court après *lobha*, attachement, affection.

« nous ne pouvons montrer notre affection aux Bouddhas qu'en aimant les créatures » ; quand il décrit la charité des Bodhisattvas qui veulent se revêtir du péché d'autrui, assumer les souffrances des damnés, il n'emploie pas pour caractériser cette charité le terme *maitrī*. En fait, c'est du *rāga*, de l'affection, de l'attachement ; ces héroïsmes généreux sont des actions d'ordre inférieur, contraires à la destinée d'Arhat, saturées de la croyance à l'existence des êtres individuels. — Le Grand Véhicule, encore un coup, déclare que la vertu parfaite du don est la plus médiocre des vertus, — quoique la plus nécessaire, — comment admettre que la *maitrī*, avec le sens que lui attribue M. Pischel, soit le « leit-motif » du Bouddhisme des Piṭakas ? — Il faut traduire « bienveillance », « amitié », « good-will », comme M. Fausböll (1) ; et considérer comme aventureuse telle ou telle expression du Suttanipāta ; — ou bien, et j'y incline, et je remercie M. Pischel d'avoir frayé le chemin à cette hypothèse, reconnaître que les théories de l'Arhat et des extases, qui sans doute ont leur place dans l'économie du Bouddhisme le plus archaïque comme la méditation du Brahman innomable dans l'ancien Brahmanisme, ont pris cependant dans la littérature monastique du Canon une place disproportionnée avec leur importance historique réelle dans le Bouddhisme primitif. Mais on aperçoit toutes les conséquences de ce mouvement tournant, et combien vont-elles troubler l'orthodoxie de plusieurs de nos confrères, celle de M. Pischel lui-même ! On frémit en y pensant !

Il y a beaucoup d'autres points, très importants, sur lesquels M. Pischel prend nettement position contre M. Oldenberg. Celui-ci avait rencontré une adhésion presque unanime quand il affirma que la doctrine officielle sur la survivance du Bouddha est strictement agnostique : « Le Bienheureux a refusé de s'expliquer sur ce point ». Ce n'est pas exact, dit notre auteur. Le Bouddha a récusé cette question, parce qu'elle est inutile pour la délivrance ; mais il n'a pas laissé le moindre doute sur ceci que le but de sa doctrine est ..... la cessation des *skandhas*, c'est-à-dire la mort éternelle » (p. 76). — Il tombe sous le sens que, à notre point de vue, la théo-

(1) Comparer Oldenberg [2], p. 288, Buddha [5], 343.

rie des *skandhas* comporte cette solution, car elle réduit le moi à un complexe d'éléments impermanents ; mais il semble que la question se puisse poser si le Bouddha a prêché la théorie des *skandhas* et en a conçu toutes les conséquences logiques : je ne suis pas sûr que, incontestablement, pour le Bouddha lui-même, son *nirvāṇa* ait été l'extinction complète.

Sans doute, il a dit que ni les hommes ni les dieux ne le verront plus ; et il est certain qu'il ne renaîtra plus. Mais n'a-t-il pas parlé d'un *pudgala* (= *puruṣa* des Sāmkhyas) qui dépose les *skandhas ?* C'est une très grosse question que celle du *nirvāṇa*, et qu'il serait malséant d'étudier ici en quelques lignes. Mais on peut dire qu'il n'y a rien de certain sur ce point, sinon que la théorie des *skandhas* paraît comporter le *nirvāṇa* = anéantissement ; que, d'autre part, l'anéantissement est une doctrine hérétique ; sinon, enfin, que les textes, relevés par M. Oldenberg, témoignent de l'incertitude de la Communauté, présentée par cet habile écrivain avec une délicatesse dans les nuances qui ne me rassure pas complètement ; tandis que d'autres textes, hérétiques, adoptés par des sectes qui adhèrent à la doctrine des *skandhas*, concluent à la survivance : « L'exemple de la lampe qui s'éteint n'est qu'un exemple, et n'a pas la force d'une définition. Le *nirvāṇa* est quelque chose (*bhāva*), c'est la condition dans laquelle le désir est éteint, et non pas l'extinction du désir ; c'est la condition dans laquelle la pensée est délivrée (1) ». — Il est nécessaire de verser dans nos catégories occidentales les philosophoumènes des Brahmanes et des Bouddhistes ; mais il est dangereux de croire que nous les comprenons.

Quoi qu'il en soit des doctrines contradictoires relatives au *nirvāṇa*, toutes au même degré authentiques, la traduction « mort éternelle » est inadmissible. « Mort éternelle » ne sonne pas à nos oreilles comme *nirvāṇa* sonnait aux oreilles des délicieuses Therīs. Le *nirvāṇa* est la délivrance de la vie et de la mort, le *nirvāṇa* est l'immortalité (*amata*). Nous avons affaire à une donnée transcendante : le Bouddhiste désire le *nirvāṇa* (2) ; il lui est interdit

(1) Madhyamakavṛtti, chap. XXVI.

(2) Du moins dans les livres pālis ; les docteurs de langue sanscrite, plus logiques, condamnent tout désir.

de désirer l'existence ou le néant (*vibhava*, voir Pischel, p. 28, 64) (1).

Le Bouddhisme, et M. Pischel le conteste à tort (p. 52), est religieux en ceci qu'il est une foi. Il est vrai que le Bouddha ruine l'argument d'autorité, qu'il se vante d'enseigner avec des preuves à l'appui. Mais il me paraît presque certain que, historiquement, les bouddhistes se sont attachés à la parole du maître, à la loi infaillible : « Le Tathāgata sait, et je ne sais pas », disent les textes (2). La méditation correcte ne doit pas porter sur les mystères (*acintya*) ; il faut y croire, et se dire : « Ceci est à la portée du Bouddha, non à la mienne » (3). Ailleurs « le Bouddha a défendu d'examiner la doctrine de l'acte, parce que l'on ne peut se livrer à cet examen sans tomber dans l'hérésie » (4). En principe aussi, le recours (*pratisaraṇa*) n'est pas la raison raisonnante (*vijñāna*), mais l'intuition (*jñāna*, *bhāvanā*). Le Bouddhisme, non seulement est couronné de mysticisme, mais a ses fondements dans une certitude mystique, expérimentée par ses saints, recherchée pieusement et avec foi par tous ses adeptes (5).

---

(1) Dans un instructif compte rendu du livre de M. Pischel (*Deutsche Literatur Zeitung*, 15 décembre 1906), M. R. Garbe conteste la traduction *vibhavataṇhā* = « soif de la mort [éternelle] ». Cette traduction, dit-il, est possible au point de vue linguistique, mais, encore qu'elle soit admise par la tradition bouddhique, elle ne peut être correcte en raison de la doctrine bouddhique. La soif de la mort éternelle est la même chose que le désir du Parinirvāṇa ; le Bouddha ne peut l'avoir condamnée comme blâmable et nocive. Aussi, d'accord avec une vue ancienne de M. Oldenberg, je crois qu'il faut traduire : soif du pouvoir. — A notre avis la gradation des trois soifs, soif du plaisir, soif de l'existence, soif de *vibhava*, suffit à écarter l'opinion de M. R. Garbe ; voir aussi *vibhava-dṛṣṭi*. Il faut en retenir ce point, important, que la logique occidentale acculée à la traduction : *nirvāṇa* = mort éternelle, par la théorie des *skandhas*, est démentie par les textes canoniques. Les bouddhistes se sont peut-être doutés de cette contradiction et c'est pour cela qu'ils ont fait du *nirvāṇa* une question « réservée ». — Je commence à croire que M. Oldenberg a vu juste sur ce point, encore qu'il y ait, dans les Piṭakas, tous les germes du Madhyamaka (Voir Bouddha[2], 212, note.)

(2) Voir, p. ex., Majjh. I. 480 ad finem.

(3) Bodhisattvabhūmi.

(4) Madhyamakavṛtti.

(5) Je ne parle pas des vertus magiques que possède tout Arhat comme tout *Jīvanmukta* du Brahmanisme — ceci m'entraînerait vers des consi-

Faut-il admettre, avec M. Max Walleser loué par M. Pischel (p. 51), que le Bouddhisme primitif professait une indifférence absolue pour toutes les questions théoriques ? En d'autres termes, — je crois que c'est la pensée de l'auteur, — faut-il admettre que, fors deux points : transmigration des non-Arhats, *nirvāṇa* des Arhats, il n'y a rien dans le Bouddhisme du Bouddha que des préoccupations d'ordre pratique : comment les simples obtiendront-ils les paradis, comment les moines deviendront-ils Arhats ?

Il y a certainement dans cette manière de voir une grande part de vérité : « le Bouddha enseigne à ses auditeurs ce qui leur est utile ». C'est la doctrine, célèbre dans le Bouddhisme, des divers enseignements. Il semble que les Pūrvaçailas, parmi les sectes du Petit Véhicule, ont été des premiers à relever cette tendance du Maître à accommoder sa prédication aux besoins des fidèles et à en tirer parti pour admettre les théories les plus avancées, canoniques ou non. Mais si nous faisons nôtre cette conception, — et les Piṭakas, en somme, quelque « travaillés » qu'ils aient été par les diverses sectes, ne sont pas sans nous y inviter, — combien il sera difficile de reconstituer le vieux Bouddhisme doctrinal !

Aussi bien M. R. Pischel est-il de ceux qui considèrent comme médiocre l'originalité bouddhique au point de vue de la théorie pure. Avec MM. Garbe, Jacobi, et plusieurs autres, il trouve dans le Sāṁkhya-Yoga les sources voisines de la doctrine bouddhique : « Le Bouddhisme doctrinal a presque tout emprunté au Sāṁkhya » (p. 70). — Je ne puis attacher une grande importance aux relations du Bouddha avec ses maîtres, Arāḍa, etc. (voir p. 22) et je partage les scrupules de M. Oldenberg (1). En tout cas, si le Bouddhisme dérive du Sāṁkhya, il faut reconnaître qu'en substituant au *puruṣa* la série ou le complexe des *skandhas*, les bouddhistes n'ont pas fait preuve d'une médiocre originalité. Pour ma part, je croirais volontiers qu'ils réagissent contre des philosophoumènes védantiques et que le Bouddhisme, d'après une pensée de M. Barth, a

---

dérations d'une autre nature, quelque indispensables qu'elles soient dans un exposé complet du Bouddhisme.

(1) Appendice à la troisième édition du Bouddha, et Buddhistiche Studien. Voir aussi Buddha, cinquième édition allemande, p. 66 et 81.

été créé par des gens qui avaient cru au Brahman, « car il faut avoir cru à l'absolu pour sentir si profondément la vanité des choses passagères et pour l'ignorer avec une résolution aussi calme » (1). Mais, aussi bien, le *nirvāṇa* n'est-il pas l'absolu ? Non pas l'absolu ontologique et cosmologique, mais le *kaivalyam*, l'absolu dans lequel s'enferme le saint délivré prolongeant une extase sans limite ? — Et si les bouddhistes étaient partis du point de vue Sāṁkhya, pourquoi l'auraient-ils abandonné ? Ce point de vue, avec l'isolement définitif du *puruṣa* inconscient, correspond si étroitement à leur idéal de la délivrance ! Nous savons que les systèmes hindous convergent tous vers le même but ; ils présentent un air de famille qui rend plausibles, dans une certaine mesure, toutes les hypothèses, mais qui, par contre, justifie pleinement la prudence de M. Oldenberg.

Ce que dit notre auteur sur l'attitude du Bouddha à l'égard des dieux (p. 53) est fort exact ; mais pourquoi dire que cette attitude est « caractéristique » *(eigenartig)* ? C'est l'attitude de tous les ascètes qui prêchent ou cherchent la délivrance. On aurait aussi pu remarquer que le Bouddhisme a respecté le paganisme contemporain en attendant qu'il engendrât un paganisme bouddhisant. L'attitude d'une élite intellectuelle, comme les Bouddhistes, à l'égard du surnaturel grossier et fantaisiste, est à signaler.

Je n'ai relevé dans les pages qui précèdent que les points sur lesquels je croyais utile de contredire M. R. Pischel ; ce n'est pas le lieu de constater sur plusieurs autres détails des divergences d'opinion de moindre portée. Mais ce n'est que justice de louer sa très riche information, la clarté de sa langue exempte de prétention stylistique comme de négligence, et le bonheur avec lequel il a traité des questions fort abstruses ou rebelles comme le Pratītyasamutpāda (2), le *nirvāṇa* dans cette vie (3), la plus ancienne

---

(1) Religions of India, p. 116.

(2) M. R. Pischel est trop *sāṁkhyavādin* ! Que les *saṁskāras* aient été, à l'origine, entendus comme identiques aux *vāsanās* (traces des actes anciens), c'est très possible. Mais la tradition des piṭakas attribue au mot une signification et beaucoup plus flottante et beaucoup plus large.

(3) Voir Kern, Lotus, p. 138, n. 3, Senart, Album Kern, 102, pour l'équivalence arhattva = jīvanmukti.

histoire ecclésiastique, etc. (1). Nous souhaitons qu'il développe dans un cadre plus large, avec d'amples développements et des références nombreuses, la somme vraiment considérable de renseignements et d'appréciations qu'il a concentrés dans ce petit volume, clair, concis, bien écrit et bien composé (2).

L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

---

(1) Des remarques très fines sur les conciles.

(2) M. R. Pischel croit, ou est porté à croire, à l'influence du Bouddhisme sur le Christianisme. Je me suis récemment expliqué sur cette question dans la Revue Biblique. Parmi les arguments présentés en faveur de l'influence, il en est qui sont, à mon avis, ruineux; à savoir les analogies ou ressemblances verbales entre les Suttas et le Nouveau Testament. Que Siméon se soit rendu au temple ἐν τῷ πνεύματι, et que Asita soit venu saluer le Bouddha nouveau-né en traversant l'*espace*, du sommet de l'Himālaya ou du Vindhya jusqu'à Kapilavastu, cela ne constitue pas une preuve d'appoint en faveur de l'hypothèse de l'emprunt. — La lecture du mémoire de M. Pischel sur l'origine du symbole chrétien du poisson (S. B. K. P. A., 1905, 11 mai) m'a singulièrement intéressé. On est émerveillé par l'abondance et la précision des renseignements; mais, oserai-je le dire, cet article qui est très précieux pour nos études, qui contribue notamment à expliquer le mystérieux Matsyendra des Népalais, ne me paraît pas rendre probable la thèse soutenue par son auteur. — Par contre, dans le présent volume, M. R. Pischel adopte une attitude très prudente en ce qui concerne l'épisode de la tentation; il considère comme plus vraisemblable l'opinion que les récits bouddhiques et évangéliques sont indépendants. M. Van den Berg croit à l'influence bouddhique en raison de l'offre faite par Satan de la souveraineté du monde, ce qui ne pouvait être une tentation pour Jésus. L'argument est puéril; voir, sur le caractère des tentations, « tentations messianiques, qui tendent moins à solliciter Jésus au péché qu'à le faire dévier de son but », V. Rose, Ev. selon S. Mathieu, 6e édit., p. 22. — Quant à la tentation du Bouddha, je ne doute pas que le récit le plus ancien soit conservé dans les sources, fussent-elles tardives, qui font intervenir les filles de Māra : il n'y a pas, comme on sait, d'ascète indien un peu éminent dont l'austérité n'inquiète les dieux; ceux-ci lui députent des tentatrices, tandis qu'Indra se transforme en coucou et vient chanter sur un arbre voisin du lieu de pénitence. Les bouddhistes ont arrangé cette histoire; quelques-uns ont été jusqu'à supprimer les déesses, mais où en serait la critique si elle était incapable, dans un cas aussi simple, de dégager l'élément ancien? Ceci soit dit sans contester le rare mérite du travail de M. Windisch sur la chronologie des versions pâlies et sanscrites. C'est encore une question à reprendre, pour la faire avancer .... ou reculer.

*
* *

Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a critical and exegetical Commentary by WILLIAM DWIGHT WHITNEY. Deux volumes gr. in-8°, formant les vol. VII et VIII de « Harvard Oriental Series ». Prix : 5 dollars.

Cette magnifique publication est à la fois une œuvre scientifique de première importance et un monument dressé à la mémoire d'un grand savant par son élève et digne émule. Cette traduction est le fruit d'études et de travaux qui commencent au début même de la carrière de W. D. Whitney et qui s'étendent sur toute sa vie jusqu'au moment où la mort vint interrompre une œuvre encore imparfaite dans plusieurs de ses parties. C'est dans cet état qu'elle a été reprise par M. Lanman qui a soin de déterminer dans son introduction les parties dont il est responsable.

Whitney a voulu donner une traduction littérale ; son but était de « réunir autant que possible les matériaux qui devront contribuer à l'étude et à l'intelligence définitive du Véda ». Dans le commentaire, il nous donne tous les renseignements critiques qui se rapportent à chaque vers traduit. Les variantes, les commentaires, les traductions proposées ; en un mot toutes les données qui aideront le lecteur à se former une idée personnelle du sens de chaque vers.

L'œuvre tel que l'a conçue l'auteur et que l'éditeur a complétée est exécutée avec un soin qui la rend parfaite dans son genre.

Une introduction générale — dont la 1re partie est due à l'éditeur et la seconde rédigée par le même en grande partie sur les notes laissées par Whitney — contient les renseignements généraux sur les mss., les divisions du texte, etc.

Quelques notes de Whitney lui-même servent de « préface de l'auteur ». La préface de l'éditeur contient l'histoire des travaux de Whitney sur l'Atharva-Véda.

La courte notice bibliographique, et le beau discours sur la vie et les œuvres de Whitney, prononcé par l'éditeur en 1894, seront lus avec intérêt et sympathie par tous les admirateurs de l'illustre savant.

La disposition des matières est des plus heureuse et l'exécution typographique digne en tous points de l'œuvre elle-même.

Louvain, 5 novembre 1906. PH. COLINET.

* * *

Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb, recueillis, traduits et commentés par MOHAMMED BEN CHENEB, professeur à la médersa d'Alger. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger.) Tome second. In-8° de 310 pages. Paris, Ernest Leroux, 1906.

Au cours de l'année dernière, j'ai eu l'heureuse fortune de signaler (*Muséon*, 1905, vol. VI, n°s 3-4) le premier volume des *Proverbes arabes* de M. Mohammed Ben Cheneb. Je souhaitais alors de ne pas devoir attendre trop longtemps l'achèvement d'un recueil remarquable par sa richesse et sa variété, et aussi recommandable par le soin généralement apporté à la mise en œuvre des matériaux qui le composent. Mon souhait est en bonne voie de réalisation. Ce « tome second » embrasse treize lettres de l'alphabet et va du *sîn* au *mîm* inclusivement. Le diligent collectionneur n'a donc plus, pour être au bout de sa tâche, qu'à réunir et publier les proverbes où les quatre dernières lettres se présentent comme initiales.

Le nouvel apport est digne du précédent ; il me semble même l'emporter un peu au point de vue de l'impression du texte arabe. On dirait que l'auteur et son prote, avertis, ont été davantage sur leurs gardes. La plupart des petites fautes qui avaient encore, malgré tout, échappé d'abord à leur attention, ont été relevées et redressées dans une liste finale d'*Additions et corrections* qui ne comprend pas moins de sept pages. Il en est pourtant resté d'inaperçues, et voici quelques échantillons.

On lit, pag. 19, lign. 23 : كاللفعى, pour كالافعى ; pag. 25, l. 8 : ولس, pour وليس ; pag. 38, l. 11 : عا هو عيب, pour ما هو عيب ; pag. 168, l. 3 : وبيانت, pour وبيات ; pag. 211, l. 1 : باللفع, pour بالافعى ; pag. 221, l. 20 : بالده *(sic)*, pour بالله ; pag. 263, l. 20 : رالزيارة, pour الزيارة ; pag. 276, l. 15 : في النادر, pour في البيدر ; pag. 276, l. 24 : عالبيدر, pour على البيدر ; pag. 291, l. 19 : 19 : بززقة, pour برزقة.

Les erreurs ou négligences de ce genre sont surtout regrettables dans les expressions et formes du langage populaire, pour lesquelles les dictionnaires les plus étendus n'offrent pas toujours aux spécialistes des éléments suffisants de contrôle, mais attendent eux-mêmes de livres comme celui-ci les moyens de se compléter. Aussi bien, dans la courte énumération ci-dessus, ai-je omis à dessein plusieurs détails qui me paraissent très probablement fautifs, mais qui pourraient à la rigueur n'être que des anomalies réelles de la langue parlée. En revanche, le lecteur attentif suspectera parfois à tort des vocables et des locutions reproduisant fidèlement la réalité, et en cela il obéira à une disposition très compréhensible et devenue proverbiale en Orient comme en Occident : dans le même sens où nous disons : « Chat échaudé craint l'eau froide », les Arabes disent : « Celui qui a été piqué par un serpent tremble à la vue d'une corde. »

Dans la multitude de menus renseignements et de rapprochements de toutes sortes que l'auteur a groupés autour d'un millier d'adages familiers aux Algériens et aux Maugrabins, rien d'étonnant qu'il se soit glissé, par-ci par-là, quelques expressions obscures, quelques assertions plus ou moins contestables. Elles sont relativement assez clairsemées, et je me reprocherais de paraître y attacher trop d'importance. Mais il me sera bien permis de constater qu'on ne saisit guère, tout d'abord, la signification ou la justesse de ces traductions : « *L'approbation* (الموافقة) est la condition de l'amitié ; — *souffre ta patience* pour toi-même, plutôt que de la faire souffrir par autrui ; – la piété est entre les boucles d'oreilles *et la joue* (بين الخرص والدلال), elle n'est pas sur les sommets des montagnes ; — on ne peut en faire ni tambour de basque *ni violeur* (ولا قنبري) ; — *la nue des fenêtres* (عريانة الطوق) a au doigt une bague ; — *au moment de l'évacuer*, tu entendras ses cris (عند خراه تسمع زواه) ; — celui-là seul connaît la passion qui l'éprouve, et l'amour *qui le redoute* (من يعانيها(. » Dans ces cas et autres semblables, le français ne devient clair que par la confrontation avec l'arabe, et plus d'une fois il faut reconnaître que l'interprétation s'écarte légèrement de l'original. De même, la maxime : المراة من الرجل est-elle bien rendue ainsi : « La femme est l'égale de l'homme » ? Et le sens de cette proposition : ميتة يهودي ولا بليدي se

retrouve-t-il clairement dans celle-ci : « Cent Juifs valent mieux qu'un seul Blidéen (musulman) » ?

Parfois, de la négligence du style résultent des dires étranges ou inintelligibles. Je serais, quant à moi, reconnaissant à qui m'expliquerait cette phrase : « *De la prière ovine (ou caprine)* il n'a pris que l'oreille », et qui me la montrerait contenue dans le texte : من الشاة ادى الذنيا. Voici un dernier exemple d'où ressortent plus nettement encore les inconvénients du manque de correction ou de clarté dans l'interprétation française ; je le cite sans commentaire, en respectant le réalisme et la réticence de l'auteur : « Ayant loué le chat, il a uriné dans la pâte ; ..... ayant loué le chat, il a ch. dans la chambre à farine. » L'arabe porte, là : شكرنا القط بال في العجين, et ici : شكرنا القط خرى في بيت الدقيق

J'ajoute enfin que je cherche vainement un *rapprochement d'analogie* entre le proverbe arabe : « Le prêt est une perte » et le proverbe français : « On ne prête qu'aux riches ». D'autre part, je ne vois nulle « opposition » entre ces deux affirmations : « Sans les larmes les côtes auraient brûlé, — les grandes douleurs sont muettes », dont la première s'entend du soulagement naturel que les pleurs peuvent apporter à une grande tristesse.

J. Forget.

* * *

Etienne de Flacourt. — *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, d'après l'édition de 1658 et l'*Histoire de la grande isle Madagascar*, de 1661, par Gabriel Ferrand, consul de France. Vol. in-8° de XL-298 pages. Paris, Ernest Leroux, 1905.

L'objet propre de ce volume n'est point la langue actuelle de Madagascar. Son but est scientifique, non immédiatement pratique. A ceux donc qui s'intéresseraient plutôt à la connaissance de la langue parlée de nos jours dans la grande île, ce n'est pas ceci que je conseillerais, mais plutôt un autre travail que M. Gabriel Ferrand a fait paraître il y a quelque quinze ans et qui est intitulé : *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*. Il porte le numéro IX dans la série des *Publications de l'Ecole des lettres d'Alger*. Les *Appendices* qui terminent le 3e fascicule expliquent

nettement comment, parmi les dialectes malgaches, c'est le *merina* qui domine aujourd'hui et qui, enseigné dans toutes les écoles indigènes, est devenu la langue officielle, la seule qu'on écrive.

Dans les pages que voici, c'est de la langue du XVII[e] siècle qu'il est directement question, et c'est spécialement de sa forme sud-orientale, assez différente du merina. Comme source principale M. Ferrand a utilisé un livre publié en 1658 par Etienne de Flacourt, avec ce même titre, qu'il a repris : *Dictionnaire de la langue de Madagascar*. E. Jacquet et d'autres érudits ont établi que Flacourt méritait à peine le nom d'auteur, et qu'il n'avait guère fait que copier et compiler les travaux antérieurs de plusieurs missionnaires. Mais d'où que vienne l'œuvre, elle n'a jamais pu prétendre à la perfection du genre. Et je ne parle pas seulement des idées de linguistique générale, semées de ça de là, qui portent naturellement la marque de l'époque, à tel point qu'on nous affirme, par exemple, que l'idiome malgache « a beaucoup d'affinité avec l'arabesque » ; j'ai aussi en vue la quantité et la qualité des matériaux rassemblés. Il faut remarquer que l'enquête à poursuivre parmi les indigènes n'était alors qu'à ses débuts ; et, de plus, Flacourt ignorait même qu'il eût eu un devancier dans la personne de Frédéric de Houtman, dont le *Spraeck ende Wordboeck inde Maleysche ende Madagaskarsche Talen* avait paru à Amsterdam en 1603.

Tel qu'il était, le *Dictionnaire* de Flacourt comprenait trois sections biens distinctes : 1° un dictionnaire proprement dit, ou vocabulaire français-malgache rangé par ordre alphabétique ; 2° un *Petit recueil*, dans lequel les termes et les expressions étaient groupés par catégories de choses ou d'idées, dans le genre de nos modernes *manuels de conversation ;* 3° un *Petit catéchisme avec les prières du matin et du soir*.

M. Ferrand a jugé avec raison qu'il y aurait profit à réunir en une seule liste tous les mots de la première et de la deuxième partie ; et, en y adjoignant les éléments nouveaux recueillis soit dans la troisième, soit dans l'*Histoire de la grande isle Madagascar*, en rectifiant ensuite certaines erreurs par la comparaison avec deux anciens mss. du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale, il a pu arriver à une œuvre lexicographique rela-

tivement sûre et plus complète ou, si l'on veut, moins incomplète.

Là ne s'est pas borné son apport personnel. Aux deux colonnes du vocabulaire primitif, qui donnaient, l'une le français, et l'autre le « malgache sud-oriental ancien », il en a ajouté deux autres. Dans la troisième, en regard des précédentes, il a placé les vocables correspondants du « malgache sud-oriental moderne », et il l'a fait avec la compétence exceptionnelle qu'il doit à un séjour de près de quatre ans dans la région qui s'étend de Mananjary au cap Sainte-Marie. La quatrième colonne présente, là où il y a lieu, les formes « du merina, de l'arabe et du souaḥili » plus ou moins voisines des formes malgaches.

Enfin, je me reprocherais de ne pas signaler à l'attention des spécialistes la savante préface, rédigée en collaboration avec M. l'abbé Rousselot et où sont analysés et décrits avec une précision scientifique remarquable les phonèmes du malgache, y compris et surtout ceux pour la transcription desquels nos moyens ordinaires sont absolument insuffisants.

Refondu et enrichi comme il l'a été par son nouvel éditeur, le *Dictionnaire de la langue de Madagascar* constitue une contribution précieuse à l'étude historique et comparative d'un des idiomes les plus importants du groupe agglutinatif malayo-polynésien.

J. Forget.

* * *

Notes de mythologie syrienne, par René Dussaud ; II-IX et index. In-8° de 124 pages. Paris, Ernest Leroux, 1905.

Ce second fascicule des *Notes de mythologie syrienne* de M. Dussaud est suivi d'un index détaillé qui facilitera aux chercheurs l'utilisation de tout le petit recueil. Il se compose de huit études détachées, qui, sauf une, avaient déjà paru dans des revues spéciales. A cause de sa variété, il se prêterait difficilement à une analyse. Je me contenterai d'y relever quelques vues et indications qui me paraissent intéressantes.

Les premières pages nous signalent une curieuse réplique de Jupiter Héliopolitain dans une statue de la collection Garimberto, que Cavalleriis avait prise pour une Diane d'Ephèse. De là nous

passons à un ensemble de considérations qui aboutissent à identifier le dieu Bel de Syrie et Dagon, de sorte que celui-ci ne serait que la divinité solaire phénicienne connue sous le nom de Melqart à Tyr et d'El-Kronos à Byblos. Un troisième chapitre, consacré aux *Symboles et simulacres de la déesse parèdre*, examine successivement les figures *du lion et du taureau*, le *prétendu symbolisme du cyprès*, les *représentations figurées d'Atargatis et des déesses assimilées*, les *dieux symbétyles Simios et Simia ;* la conclusion est en faveur d'une famille divine, composée de Kadad, d'Atargatis et d'un ou deux enfants. Cette famille, venue de Babylonie, prit pied à Hiérapolis, pour rayonner de là sur la Syrie, la Palestine et la Phénicie. Voici ensuite une série de remarques, minutieusement précises, d'où il résulte que la main de bronze du Louvre au type de Jupiter Héliopolitain confirme la valeur « main de Dieu » des objets votifs similaires. Le chapitre intitulé : *Le Panthéon phénicien*, sans étudier dans le détail les diverses divinités phéniciennes, souligne leur nature et leurs caractéristiques communes, en ce sens qu'on retrouve à Tyr, à Sidon et à Byblos les mêmes divinités principales, dont la classification s'oppose naturellement à celle des divinités syriennes proprement dites. A remarquer encore les arguments, de valeur du reste inégale, développés pour prouver que l'existence d'un dieu phénicien *Milk* ou *Mélek* n'est qu'une pure hypothèse. Plus sûrs et plus uniformément concluants me paraissent ceux que l'auteur oppose à Baudissin recourant, pour expliquer l'origine des sacrifices humains, à une époque de cannibalisme et supposant qu'anciennement le sacrifice consistait dans une offrande d'aliments. « Le sacrifice expliqué comme une simple préparation culinaire à l'usage des dieux est une théorie dont l'insuffisance a été nettement mise en lumière. »

Une note, que je lis dans les *Additions et corrections* de la fin, se rapporte à une assertion du premier fascicule et tendrait à faire croire que M. Dussaud est moins familier avec les textes du Nouveau Testament qu'avec les monuments profanes. Aux objections produites contre sa conception du Bon Pasteur dans l'iconographie chrétienne et contre son affirmation d'un « lien indiscutable entre Hermès Criophore » et ce symbole, il répond : « La parabole de Jean chap. X n'a pu à elle seule fixer le type plastique du Bon

Pasteur, puisqu'il n'y est dit en aucune façon que le Bon Pasteur portait une brebis sur les épaules. » Je me permets de faire observer à M. Dussaud que la « parabole », c'est-à-dire la comparaison ou figure en question se rencontre aussi en un autre endroit des Evangiles, à savoir en Luc XV, 4-7 ; or, au verset 5, le texte porte, en termes propres, que le pasteur, « ayant retrouvé sa brebis égarée, la charge, tout joyeux, sur ses épaules, pour la reporter chez lui ». J. Forget.

CHRONIQUE.

Dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch.*, tom. LX, 3e livr. (1906), M. Ed. König consacre un article très documenté aux *Questions du calendrier*, c'est-à-dire au jour, au mois et à l'année, chez les anciens Hébreux. Il remarque avec raison que, sur ces trois points, en dépit de la belle assurance des manuels classiques, nous sommes encore loin de la lumière complète et définitive. Il est le premier qui les traite en joignant à un examen suffisamment compréhensif des textes bibliques les données fournies par l'assyriologie. Ses conclusions sont à noter.

La Bible, dit-il, connaît deux jours civils, dont l'un commence au lever du soleil et l'autre à son coucher. La seconde manière de compter ne se rencontre que dans les livres ou les parties de livres d'une époque plus récente. Son introduction doit avoir été favorisée par la coutume de régler la date des fêtes d'après la nouvelle lune, qui n'est visible que le soir.

Quant aux mois, leurs noms primitifs, voisins des noms fournis par l'épigraphie cananéo-phénicienne, ne nous sont connus qu'en partie, et ils ont été, lors de l'exil, remplacés par d'autres, empruntés à la langue babylonienne. Mais avant comme après la captivité, les mois n'étaient souvent distingués que par les nombres ordinaux : 1er, 2e, etc. Du reste, aussi haut que nous pouvons remonter, nous rencontrons des mois lunaires, jamais des mois solaires. De là la substitution, comme appellation ordinaire et presque exclusive, du mot חֹדֶשׁ, qui étymologiquement et proprement signifie *nouvelle lune*, au mot יֶרַח, seul employé chez les Phéniciens.

Toutefois, de ce qui précède on a eu tort d'inférer que l'année des Hébreux fut elle aussi, de tout temps, une année lunaire. Il ne manque pas, dans les plus vieux monuments, d'indices en faveur de l'année solaire. Mais — question plus importante, — quand commençait l'année ? en automne ou au printemps ? La loi qui fixait la fête des récoltes à la fin de l'année est, quoi qu'en dise Dillmann, un argument sérieux pour la première hypothèse. D'autre part, les textes sont nombreux qui disent clairement que la pâque se célébrait au premier mois, ce qui suppose une année commençant après l'hiver. Que pouvons-nous légitimement en conclure ? que les deux usages sont parfaitement contemporains et datent l'un et l'autre de l'époque mosaïque ? Non pas ; car des documents d'une antiquité et d'une autorité indiscutables sont muets sur le second. Celui-ci n'est pas, semble-t-il, antérieur au VIIe siècle ; il serait donc né peu avant l'exil ou durant l'exil. Tel est du moins le résultat où aboutit un ensemble imposant d'indices, que M. König a réunis et qu'il analyse avec son ordinaire sagacité. Dans ces conditions, il n'est pas douteux que nous retrouvions ici encore l'influence des coutumes babyloniennes. D'ailleurs la nouvelle computation ne parvint jamais à supplanter l'ancienne, qui non seulement se maintint, mais reprit vite le dessus, par suite notamment des contacts avec les peuplades araméennes et surtout avec la Syrie antiochienne. J. F.

* * *

— Dans le *Corpus Scriptorum christianorum Orientalium*, de M. Chabot, à signaler le deuxième fascicule du texte arabe du *Synaxarium Alexandrinum* (Paris, Poussielgue, 1906). Ce volume comprend les vies de saints du second tiers de l'année copte, soit des mois de Kîhak, Tobe et Amchîr. Nous attendrons, pour apprécier cet important travail, la publication de la traduction latine que l'éditeur, M. J. Forget, nous annonce comme prochaine, et de l'introduction où il doit nous faire connaître les six ou sept manuscrits dont les sigles figurent dans ses annotations critiques.

* * *

Rencontré dans une revue qui n'a rien de spécial, la *Scuola cattolica*, (septembre, 1906), un article qui peut, par un certain côté, intéresser les orientalistes et les ethnographes. Il est intitulé : *Gli Ebrei a Cremona*. L'auteur essaie de remonter jusqu'aux origines de la colonie juive de cette ville. S'il consto que la Lombardie a recueilli successivement des groupes expulsés de France par Dagobert I, en 630, par Philippe le Bel, en 1181, et par Philippe le Long, en 1316, ce n'est qu'en 1278 que nous constatons avec certitude qu'ils ont essaimé jusqu'à Crémone. Alors un décret de la cité leur défend d'exiger des emprunteurs plus de six deniers par franc et par mois. Après cette date, les monuments, quoique rares, permettent de les suivre assez bien dans les manifestations de leur activité multiforme, au milieu de leurs métiers et négoces très divers, de leurs pratiques usuraires, et aussi des mesures restrictives et vexatoires dont ils sont l'objet. Souhaitons de voir bientôt la suite de cette étude, commencée avec un grand souci d'exactitude et de documentation. Peut-être M. D. Bergamaschi trouvera-t-il dans ses sources quelques indications sur les préoccupations scientifiques de cette race aussi intelligente qu'active et en particulier sur la manière dont elle se comportait à l'égard du texte et de l'exégèse bibliques.

* * *

Je viens de passer en revue les vingt-quatre dernières livraisons d'*Al-Machriq* de Beyrouth, soit toute la collection de 1906. J'y trouve quantité d'articles d'un cachet hautement scientifique. Je me borne à signaler quelques-uns des principaux.

Voici d'abord, du P. H. Lammens, dans les quatre premières livraisons (janvier et février), une étude très fouillée sur *L'onomastique du Liban*. Le P. Lammens s'est fait une spécialité des recherches géographiques et toponymiques relatives à la Syrie et au Liban en particulier. On s'en aperçoit à l'aisance avec laquelle il se meut sur ce terrain et au flair exercé que révèlent des réflexions et des rapprochements parfois inattendus.

Dans les n°s 2, 6, 7 et 9, sous le titre de *Philologie arabe*, M. Marta a réuni, d'après les grammairiens et lexicographes

indigènes, et groupé méthodiquement une série instructive de remarques sur certaines singularités morphologiques et syntaxiques. Du même auteur et du même genre sont les *Notes de linguistique* insérées dans le n° 12 (15 juin).

Très intéressants *Les proverbes populaires de l''Irâq*, rassemblés par M. Ghanimé (n° 7), et *Les proverbes du 'Akkar*, par le P. Ghanem (n° 12). M. Ghanimé a ajouté à son texte de petites gloses marginales fort utiles ; mais on pourra regretter qu'il n'ait pas, comme le P. Ghanem, respecté et reproduit avec une entière fidélité toutes les formes et expressions du langage vulgaire.

La collection nous fournit un nombre relativement considérable d'anciens documents ou écrits inédits. Le savant et infatigable P. L. Cheïkho, dont la signature reparaît au moins une fois dans chaque livraison de la revue, a, pour sa part et sans compter ses autres apports, publié, dans le n° 1, le *Texte arabe de trois traités grecs perdus sur les orgues ;* dans le n° 10, *Un traité inédit sur l'orgue à flûtes par les Bani Mousà (IXe siècle) ;* dans le n° 15, le *Traité sur l'éducation de la jeunesse attribué à Platon, traduction de Isḥaq Ibn Ḥonein ;* dans les nos 16 et 17, *La description du mont Sinaï par le diacre Ephrem.* De son côté, M. l'abbé Charon nous donne, dans le n° 3, les *Actes des trois conciles melchites tenus en 1731, 1736, 1751*, et dans les nos 20-23, les *Actes du concile melchite de Daïr al Mokhallès (1790).* De même, dans le n° 8, le P. Rabbath donne la *Lettre des Grecs de Tripoli à Grégoire XIII (1584).* Enfin, du P. Malouf, dans le n° 21 et les deux suivants, la publication d'*Un traité inédit d'Avicenne sur la bonne conduite*, c'est-à-dire sur la manière dont l'homme doit se traiter lui-même, régler son intérieur et ses démarches extérieures, gouverner sa famille, ses enfants et ses serviteurs. J. F.

* * *

Les deux derniers fascicules des *Proceedings of the Society of biblical Archæology* (novembre et décembre, 1906 ; vol. XXVIII, part 6, 7) sont consacrés presque exclusivement à l'assyriologie. A y signaler notamment une étude du prof. A. H. Sayce sur « *The Chedor-laomer Tablets* », qui n'est que commencée. L'auteur y

reprend sur nouveaux frais l'examen et l'interprétation des textes, et il confirme la lecture du nom *Kudur-laghgumar*, proposée, mais non démontrée par Pinches, il y a onze ans, et depuis lors contestée. — Pour les curieux d'hiérologie, une étude de M. Th. G. Pinches, intitulée : *The Babylonian Gods of War and their Legends*, présente des interprétations en partie conjecturales et provisoires, mais toujours savamment motivées. — Dans la livraison de décembre, M. F. Legge, par son article sur « *The tablets of Negadah and Abydos* », nous fait passer au domaine de l'égyptologie. Illustré de belles planches, ce travail n'est pas encore complet ; mais dès maintenant il y a intérêt à rapprocher plusieurs vues de M. Legge de celles qu'avaient émises sur le même sujet Maspéro, Naville, Griffith, Petrée et quelques autres.

*
* *

A. Wiedemann : *Ägyptische Religion* (1904-1905) ; tiré à part de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, IX, pp. 481-499.

Dans cette très intéressante esquisse, le savant professeur de Bonn énumère les publications philologiques relatives à la religion égyptienne parues depuis 1904.

Les progrès faits dans le domaine de la religion égyptienne pendant les dernières années ne correspondent pas à la somme de travail dépensé à l'étude des diverses questions qui constituent ce domaine : telle est l'impression d'ensemble qu'a laissée à M. Wiedemann l'examen des dernières publications égyptologiques. La peine n'a pas été cependant dépensée en pure perte ; car l'analyse minutieuse des documents et les découvertes nouvelles montrent qu'il en est de la religion et de la langue de l'Egypte comme de sa population : le peuple égyptien, loin de former une race homogène, est au contraire un agglomérat assez varié ; sa langue est saturée d'éléments hétérogènes ; rien d'étonnant après cela que sa religion présente un phénomène analogue.

*
* *

The Kashmirian Atharva-Veda. Book one. Edited by Leroy Carr Barret, M. A., Ph. D., of Johns Hopkins University

(From the Journal of the American Oriental Society. Vol. XXVI, Second Half, 1906).

Prefatory note. — This elaboration of the first book of the Paippalāda is in the nature of the case an experiment and only that : nothing absolutely definite can be attained untill the whole shall have been worked over in a manner somewhat similar to this. The form in which the material is presented is the result of some experimenting on my part and advice from Professors Bloomfield and Lanman.

* * *

Université Saint-Joseph de Beyrouth (Syrie). — Mélanges de la Faculté Orientale. Vol. in 8° de VIII-378 pages. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1906.

La Faculté Orientale de l'Université de Beyrouth vient de publier, en un grand volume in-8° de près de 400 pages, les prémices d'une série de *Mélanges*. A en juger par ce début, la collection sera de tout point digne des savants maîtres qui la dirigent ou y collaborent. On pourra peut-être s'en faire une idée d'après l'indication sommaire des sujets traités dans les neuf mémoires qui composent ce tome initial.

Les *Etudes sur le règne du calife Mo'âwia 1er*, du P. Lammens, occupent plus de cent pages. C'est une suite de recherches érudites et sagaces, de travaux d'approche méthodiquement conduits, qui aboutiront bientôt, tout nous permet de l'espérer, à une histoire largement renouvelée et richement documentée de la dynastie des Omaiyades et de son fondateur.

Infatigable et se multipliant avec une aisance étonnante, le même orientaliste, nous donne, un peu plus loin, des notes diverses, mais toutes intéressantes, sur la *Géographie syrienne*, et en particulier sur les Noṣairis et les « Galiléens » de Sozomène.

Une Ecole de savants égyptiens au moyen âge, tel est le titre d'un travail consacré par le P. Mallon aux ouvrages philologiques coptes qui ont vu le jour du XIe au XIVe siècle. On y trouvera

nombre de données nouvelles sur une demi-douzaine de grammairiens ou lexicographes les plus illustres de cette époque.

L'épigraphie et l'archéologie ont leur bonne part dans le volume. Elles y sont représentées par les *Inscriptions grecques et latines de Syrie* et par les *Bas-reliefs rupestres des environs de Qabéliâs.* Sous la première de ces deux étiquettes, le P. Jalabert reproduit en fac-similé et commente une soixantaine d'inscriptions inédites, parmi lesquelles trois groupes notables de monuments relatifs au culte d'Esculape et à la triade héliopolitaine ou découverts dans les ruines des sanctuaires de Deir el-Qal'a. Des deux bas-reliefs relevés près de Qabéliâs et étudiés par le P. Ronzevalle, l'un surtout est remarquable. Là figurent, à côté d'un taureau de grandeur naturelle, trois petites niches, au fond desquelles on reconnaît distinctement un dieu dans la pose classique de Jupiter héliopolitain, la déesse parèdre et un dieu-enfant. Ces trois personnages représentent peut-être, au jugement du R. P., une triade locale, dont le taureau exprimerait la puissance et la fécondité divines.

Le Cycle de la Vierge dans les apocryphes éthiopiens, du P. Chaine, nous offre, comme échantillons d'une publication plus étendue en préparation, quelques extraits des Mss. de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Ensuite, deux jeunes docteurs de la Faculté Orientale, les RR. PP. E. Power et A. Hartigan, qui avaient pris pour sujet de leur thèse inaugurale les poètes préislamiques : *Oumayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt* et *Bišr ibn Abî Ḫazim*, résument ici leurs principales conclusions, en ayant soin de marquer sur quels points ils se séparent des érudits qui les ont devancés. Rédigés en anglais, les deux résumés nous présentent ainsi les *Mélanges* sous un certain aspect international qui n'est pas fait pour nous déplaire.

Pour clore le volume, voici un assez long mémoire du P. Cheikho. Il est intitulé : *Un dernier écho des croisades*, et contient plusieurs documents inédits, publiés en arabe avec traduction et notes explicatives. L'ensemble jette un jour très appréciable sur l'histoire, mal connue jusqu'ici, des expéditions égyptiennes en Chypre

sous le roi Janus. Ce sera, pour le savant arabisant, un titre de plus à la reconnaissance de tous ceux qui ont à cœur la connaissance de l'Orient médiéval.

J. F.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

Louis de la Vallée Poussin

AVANT-PROPOS.

Le Madhyamakāvatāra est une introduction au traité de Nāgārjuna, « le traité du milieu » entre l'affirmation et la négation, livre fondamental de l'école Mādhyamika (1), et que les sources désignent sous différents noms : Madhyamaka, Madhyamakaçāstra, Prajñā nāma mūlamadhyamakakārikā.

(1) De la littérature scolastique de cette école existent dans l'original : 1. Mūlamadhyamaka et commentaire de Candrakīrti (Bibliotheca Buddhica, IV ; cinq fascicules parus, 1907), 2. Çikṣāsamuccaya (Bibl. Buddhica I), 3. Bodhicaryāvatāra et Pañjikā (Bibl. Indica, cinq fascicules parus, 1907), et quelques fragments épars d'Āryadeva (Çataka), de Buddhapālita, de Bhāvaviveka.

La littérature canonique est notamment représentée par les Prajñāpāramitās, le Daçabhūmaka (dont le Bhūmīçvara est une recension) et par les citations du Çikṣāsamuccaya et des commentaires.

Il nous a été conservé dans le Tandjour avec un grand nombre de commentaires et, au premier rang, le *bhāṣya* ou commentaire de l'auteur. On y trouve un exposé, suffisamment limpide et méthodhique, de tous les principes philosophiques et religieux qui caractérisent l'école. Ce n'est pas, essentiellement, une œuvre de polémique, mais vraiment une introduction, et qui initie le lecteur, non seulement aux thèses dialectiques et métaphysiques des Mādhyamikas, mais encore, dans le sens le plus large, au Grand Véhicule et à la doctrine du Bodhisattva.

Nous avons cru que l'édition de ce texte, — en cours d'impression dans la Bibliotheca Buddhica —, et sa traduction, tout au moins partielle, contribueraient utilement aux études tibétaines et à la connaissance du Bouddhisme indien.

Les renseignements relatifs à Candrakīrti, comme le sommaire du présent ouvrage, trouveront leur place dans une étude que nous préparons sur l'école de Nāgārjuna. Il suffira de noter ici que Candrakīrti semble avoir fleuri vers la fin du VI[e] ou le commencement du VII[e] siècle. Postérieur à Bhāvaviveka, qu'il combat, et qu'on nous donne pour un contemporain de Dharmapāla, il a été, à son tour, critiqué par Devaçarman, élève de ce même Dharmapāla.

Quant aux traducteurs tibétains du Madhyamakāvatāra et du *bhāṣya*, et à la littérature exégétique assez vaste dont ce *bhāṣya* est, à son tour, le point de départ, nous aurons l'occasion d'en parler dans la préface de l'édition du texte tibétain.

Il nous reste à dire un mot de la traduction que nous présentons aux indianistes et aux tibétanisants. Nous ne sommes, à vrai dire, certain d'avoir approximativement compris notre auteur que dans les cas, d'ailleurs assez nombreux, où nous étions guidé, soit par l'original, — grâce à des citations éparses dans divers ouvrages sanscrits et qui seront soigneusement relevées, — soit par la doctrine expliquée dans ces ouvrages. Nous avons indiqué, à l'occasion, les phrases dont la syntaxe et le vocabulaire nous demeurent mystérieux.

M. le D[r] P. Cordier a relu, à notre grand profit, les premières pages de notre travail ; nous devons à M. F. W. Thomas, presque toute entière, l'explication que nous avons proposée des étymologies du mot *pāramitā* (page 278) ; M. Max Walleser nous a

fourni plus d'une remarque précieuse ; M. E. J. Rapson a identifié, dans la Sārdhadvisāhasrikā, une citation importante (page 263) ; M. A. Cabaton nous a rendu le même service pour divers passages du Daçabhūmaka.

C'est, enfin, notre devoir de nommer avec reconnaissance M. Th. de Stcherbatskoi : c'est grâce à son intervention et à celle de M. S. d'Oldenbourg que l'Académie de S[t] Pétersbourg a entrepris l'édition du Madhyamakāvatāra tibétain, et ce sont ses encouragements amicaux qui me décident à mettre du tibétain en français, ce qui est une besogne peut-être indispensable mais certainement délicate.

HOMMAGE AU PRINCE ROYAL (1) MAÑJUÇRĪ

[Chapitre premier

La terre Pramuditā ou première production de la pensée d'illumination]

L'auteur, dont le but est d'initier au Traité du Milieu (2), tient à commencer l'Introduction au Madhyamaka (3) en établissant que la « grande compassion » du Bienheureux mérite d'être exaltée avant les parfaits Bouddhas et les Bodhisattvas même, cette compassion qui est la première et essentielle cause (4) de l'état de Bouddha et dont la caractéristique réside dans la protection des êtres sans

---

(1) *Kumārabhūta.* La neuvième terre des Bodhisattvas est celle des « princes royaux » ; la dixième, celle des princes associés au pouvoir royal (*yuvarāja*). Le Bouddha est le roi de la loi. — C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre Mahāvyutpatti, § 30. 79 : *te ca bodhisattvamahāsattvā bhūyastvena sarve kumārabhūtāḥ.* — M. Kern (Saddharmapuṇḍarīka, p. 4) traduit « prince royal » ou « still a youth », et cette dernière explication est celle de Çarad Candra Das (J. B. T. S. I. 39, n. 2) : Mañjuçrī, patron de la doctrine et des lettres, est considéré comme un étudiant.

(2) Madhyamakaçāstra, le *çāstra* fondamental de l'école mādhyamika, œuvre de Nāgārjuna.

(3) Madhyamakāvatāra.

(4) *hetusampad.*

nombre, dépourvus de refuge et rivés à la prison des renaissances. Il l'établit dans les deux premières stances. [Voici la première] :

1. « Des rois des Munis naissent les Çrāvakas et les Bouddhas « intermédiaires, et du Bodhisattva naît le Bouddha. C'est la « pensée de compassion, la connaissance (1) exempte de dualité et « la pensée d'illumination qui engendrent les [Bodhisattvas ou] « Fils du Victorieux ».

(2.1) Par l'expression « roi des Munis » (2) sont désignés les Bienheureux Bouddhas, parce qu'ils possèdent la majesté de souverain de la loi suprême, parce que leur perfection est d'une supériorité souveraine par rapport aux Çrāvakas, aux Pratyekabuddhas et aux Bodhisattvas même, parce que c'est leur enseignement qui développe les Çrāvakas et les autres [saints].

Les Çrāvakas etc. naissent d'eux, c'est-à-dire qu'ils sont engendrés par eux. Comment ? dira-t-on. Lorsque les Bouddhas apparaissent, étant donné qu'ils procèdent à l'enseignement exact de la production en raison des causes (3), en l'entendant, en y réfléchissant, en le méditant (4), les Çrāvakas et les autres [saints], chacun suivant ses aspirations (5), atteignent leur condition parfaite. Si quelques-uns toutefois, par l'audition seule de l'enseignement de la production en raison des causes, et quoique devenus habiles dans l'intelligence de la vérité absolue (6), n'arrivent pas au nirvāṇa dans leur existence présente, en revanche et sans aucun doute, possesseurs de cet enseignement (7), ils obtiendront dans une autre existence la maturation parfaite du fruit souhaité, comme on obtient le fruit d'un acte dont la maturation est fatale (8).

---

(1) ou « l'intelligence » (*blo* = *mati*, *buddhi*), mais ci-dessous (p. 256) le mot est remplacé par *prajñā* (science) et *jñāna* (savoir).

(2) *munīndra*.

(3) *pratītyasamutpāda*. — Voir la stance d'introduction du Madhyamakaçāstra (Madhyamakavṛtti, 11. 13).

(4) La *prajñā* est *çrutamayī*, *cintāmayī*, *bhāvanāmayī* (Mahāvyutpatti, 75)

(5) *adhimukti* (ou *adhimokṣa*).

(6) *paramārthapratītikuçala*. — *rtogs* = adhigama, avabodha, pratīti, prativedha ; je traduis : « intelligence ».

(7) Traduction conjecturale. — *upadeçasya sādhaka* (?)

(8) *niyatavipāka*. — Comp. M. Vyut. 121. 4 *niyatavedanīya*.

Āryadeva le dit :

« Si celui qui connaît la vérité n'arrive pas actuellement au Nirvāṇa, dans une autre vie, et sans effort, il l'obtiendra certainement : il en est ici comme de l'acte. » (1)

Le Madhyamaka s'exprime aussi dans le même sens :

« Lorsqu'il n'apparaît point de Bouddha Parfait, quand il y a pénurie de Çrāvakas, la connaissance surgit chez les Pratyekabuddhas solitaires. » (2).

Les Çrāvakas portent ce nom parce qu'ils font atteindre (3) le (3.2)
fruit de l'enseignement parfait, à savoir de dire : « J'ai fait ce que j'avais à faire ; après cette existence, je n'en connais plus d'autre, etc. » (4). Ou bien, parce que, après avoir entendu des Tathāgatas le fruit suprême ou la voie de Bouddha incomparable et accompli, ils les prêchent (5) à ceux qui le demandent.

C'est ce que dit le Saddharmapuṇḍarīka (6) :

« En ce jour, ô Protecteur, nous sommes devenus des Çrāvakas et nous allons prêcher la suprême illumination et proclamer la parole d'illumination ; aussi serons-nous comme d'irrésistibles Çrāvakas ».

Il en est certes de même des Bodhisattvas [qui sont essentiellement prédicateurs] ; mais, tout en étant des prédicateurs, ceux qui n'ont pas même rempli les devoirs qui incombent [à cette profes-

---

(1) Cette stance est extraite du Çataka, viii, 22 ; elle est citée Madhyamakavṛtti, p. 378. 4 :

iha yady api tattvajño nirvāṇaṁ nādhigacchati /
prāpnoty ayatnato 'vaçyam punarjanmani karmavat //

(2) Madhyamakaçāstra xviii, 12, Madhyamakavṛtti, 378. 7 :

saṁbuddhānām anutpāde çrāvakāṇāṁ punaḥ kṣaye /
jñānaṁ pratyekabuddhānām asaṁsargāt pravartate //

Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 264 a 3 : khadgaviṣāṇakalpā iti yathā khadgaviṣāṇā advitīyā bhavanti, evaṁ te gṛhasthapravrajitair anyaiç ca pratyekabuddhair asaṁsṛṣṭavihāriṇa iti.

Mais il y a aussi des Pratyekabuddhas *vargacāriṇas*, d'où l'explication de la Madhyamakavṛtti : *asaṁsarga* = kāyacetasoḥ pravivekaḥ kalyāṇamitrāparyeṣaṇaṁ vā.

(3) *prāpayanti, çrāyayanti ?*

(4) kṛtaṁ karaṇīyam, nāparam asmād bhavaṁ prajānāmīti.

(5) *çrāvayanti*

(6) Lotus de la bonne loi, iv, 53

sion], ceux-là, étant des Çrāvakas, ne s'élèvent point au-dessus des Bodhisattvas.

(3.18) Cette qualification de Bouddha, la nature (1) de Bouddha, appartient à trois classes de personnes, les Çrāvakas, les Pratyekabuddhas et les incomparables parfaits Bouddhas (2). Par conséquent l'expression de Bouddha s'applique aux Pratyekabuddhas. Ceux-ci, par le fait de la prééminence de leurs mérites et de leur savoir (3), l'emportent nettement en grandeur sur les Çrāvakas ; mais l'absence de l'équipement de mérite et de savoir (4), de la grande compassion (5), de la science universelle (6), les rend inférieurs aux parfaits Bouddhas : ils sont « intermédiaires » (7). Et comme le savoir naît en eux sans enseignement, comme ils sont d'eux-mêmes Bouddhas, isolément et pour eux-mêmes, ils sont Pratyekabuddhas.

Il a été exposé, au sujet des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, comment, tirant leur origine de l'enseignement de la loi par les Tathāgatas, ils naissent des rois des Munis. Or de qui, dira-t-on, naissent les rois des Munis ? L'auteur déclare que :

« Le Bouddha est issu du Bodhisattva ».

N'est-ce donc point parce que les Bodhisattvas sont engendrés par l'enseignement du Tathāgata qu'on les appelle « Fils du Victorieux » ? En ce cas, dira-t-on, comment les bienheureux Bouddhas sont-ils issus des Bodhisattvas ? — Ceci est certes vrai ; mais,

---

(1) *buddhasya tattvam.*

(2) « On peut dire, en un certain sens, que tout disciple qui va droit à la sainteté est un Bouddha aussi bien que le Maître » (Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher, 2e éd. p. 320-1).

(3) *jñāna.*

(4) *puṇya° jñānasaṁbhāra.* — Le premier comprend les vertus de *dāna*, *çīla* et *kṣānti* ; le second la *prajñā*. — Voir iii, 12.

(5) La compassion (*karuṇā*) ne considère que les êtres de la sphère de la convoitise (*kāmadhātu*) et que la souffrance dite de la souffrance (*duḥkhaduḥkhatā*) ; la grande compassion (*mahākaruṇā*) porte sur les trois espèces de souffrance (voir ci-dessous, p. 260 n. 2) et sur les êtres des trois sphères. La première est *adveṣasvabhāvā*, la seconde *amohasvabhāvā*. (Abhidharmakoçavyākhyā, Ms. Burn. 443 a-b).

(6) *sarvajñatā.*

(7) *madhya.*

cependant, il y a deux facteurs qui font des Bodhisattvas la cause essentielle des bienheureux Bouddhas : le caractère particulier de leur condition, l'induction à prendre [la pensée d'illumination]. En effet, d'une part, la condition de Tathāgata a pour antécédent la condition de Bodhisattva ; et, de l'autre, l'Écriture rapporte que le bienheureux Çākyamuni et d'autres Tathāgatas, au premier début [de leur carrière], ont été induits à prendre (1) la pensée d'illumination par Arya Mañjuçrī le Bodhisattva. Par conséquent, puisque la réalisation complète de l'effet dépend de ce qui en est la cause principale, il est établi que les Tathāgatas sont issus du Bodhisattva.

C'est pour cette raison que, indiquant le culte de la cause en (5.7)
vue d'affermir les causes essentielles [de l'illumination], mais en visant implicitement le culte de l'effet, voulant enseigner qu'il faut sauvegarder avec zèle la pousse et [les premiers rameaux] qui donneront les fruits immenses et certains du grand arbre de guérison (2), — comme on fait pour les feuilles qui se lèvent et sont encore fragiles, — voulant appliquer au seul Grand Véhicule la masse des créatures qui se fixent indistinctement dans les trois Véhicules, — c'est pour cette raison, disons-nous, que les bienheureux Bouddhas ont fait l'éloge des Bodhisattvas.

L'Aryaratnakūṭa (3) s'exprime dans ce sens : « Oui, Kāçyapa, de même qu'on vénère la nouvelle lune et non pas la pleine lune, de même ceux qui ont foi en moi doivent vénérer les Bodhisattvas et non pas les Tathāgatas. Et pour quelle raison ? Parce que les Tathāgatas tirent leur origine des Bodhisattvas. En revanche, des Tathāgatas procèdent tous les Çrāvakas et Pratyekabuddhas ».

Il est donc établi, tant par le raisonnement que par l'Écriture, que les Tathāgatas naissent du Bodhisattva.

Mais, dira-t-on, quelle est l'origine de ces Bodhisattvas ? L'auteur (6.6)
a répondu à cette question (4) :

---

(1) *samādāna* ; Sūtrāl. 15. $_{1}$; Mahāvyut. 245. $_{428}$: samādāpayati.

(2) *bhaiṣajyataru*. — Les Bodhisattvas sont fréquemment appelés *buddhāṅkura*.

(3) Sur ce texte, voir Çikṣāsamuccaya, p. 52, note.

(4) Voir ci-dessus p. 252.

« C'est la pensée de compassion, la connaissance exempte de dualité et la pensée d'illumination qui sont la cause des Fils du Victorieux ».

La compassion ou pitié, dont on expliquera ici-même les diverses espèces et la nature propre. La connaissance exempte de dualité, c'est à dire la science (1) exempte des couples d'extrêmes, être et non-être, etc. La pensée d'illumination, telle qu'elle est enseignée dans l'Aryadharmasaṁgītisūtra (2) : « Par la pensée d'illumination le Bodhisattva pénètre tous les principes. Tous les principes sont identiques au *dharmadhātu*. Après avoir connu tous les principes comme adventices et instables, après les avoir connus parfaitement en tant que vides de tout sujet connaissant, la pensée qui naît dans le Bodhisattva, à savoir qu'il faut faire comprendre cette nature [de tous les principes] aux créatures, c'est ce qu'on appelle la pensée d'illumination du Bodhisattva. C'est la pensée d'utilité et de bonheur pour toutes les créatures, la pensée humide d'affection, la pensée qui ne retourne pas en arrière par la compassion, la pensée exempte de regret par la joie, la pensée exempte de souillure par l'indifférence, la pensée immodifiable (3) par la vacuité, la pensée exempte d'obscurcissement par l'ignorance du particulier, la pensée non localisée par l'absence de but » (4).

(7.7) Les trois facteurs essentiels des Bodhisattvas sont la compassion, la science (5) exempte de dualité et la pensée d'illumination. La Ratnāvalī (6) dit en effet :

« Sa racine, c'est la pensée d'illumination ferme comme le roi des montagnes, la compassion s'étendant sur tout l'univers et le savoir (7) qui ne s'appuie pas sur la dualité. »

---

(1) *prajñā* = *jñāna*, voir ci-dessus p. 252, note 1.

(2) Cette restitution est conjecturale. — *kun-bgro-ba* correspond quelquefois à *saṅgīti*, mais le titre tibétain Kandjour, Mdo, XIX (Feer 266) porte *yaṅ-dag-par sdud-pa*. — Voir Çikṣāsamuccaya, passim.

(3) *akṣara* (Çaradcandra 294 b).

(4) *çūnyatā*, *ānimittam*, *apraṇihitam*. — Voir Çikṣāsamuccaya 6.15.

(5) *prajñā*.

(6) Texte attribué à Nāgārjuna dans la Nāmasaṁgītiṭīkā (Gūḍhārtha 55, 96) et fréquemment cité dans la Madhyamakavṛtti, 135.7, 188.13, 275.7, 346.5, 359.1, xxiii, 9, xxiv, 11, xxv, 3.

(7) *ye-çes* = *jñāna*.

Or, comme la compassion est la racine à la fois et de la pensée d'illumination et du savoir exempt de dualité, l'auteur, pour établir l'importance primordiale de la compassion, s'exprime ainsi :

2. « Puisque, de cette bénie moisson que sont les Victorieux, la compassion est regardée comme la semence, comme l'eau qui développe, comme la maturité par laquelle est lentement obtenu l'état comestible, pour cette raison j'exalterai tout d'abord la compassion. »

De même que cette bénédiction des fruits matériels, riz, etc., a (8.1)
pour indispensables conditions au début, au milieu et à la fin, la semence, l'eau et la maturité qui en sont le fondement, de même on nous enseigne ici que c'est la compassion qui, au cours des trois périodes, est la condition indispensable de cette moisson bénie que sont les Victorieux. Le compatissant, en effet, souffrant par la souffrance d'autrui et voulant protéger l'universalité des créatures qui souffrent, produira certainement cette pensée : « Il faut absolument que je m'applique à la conquête de la condition de Bouddha en retirant tout cet univers de la souffrance ». Or cette résolution ne peut être réalisée en dehors du savoir exempt de dualité : le compatissant s'établira donc dans le savoir exempt de dualité. Par conséquent, c'est bien la compassion qui est la semence de tous les principes d'un Bouddha. La Ratnāvalī s'exprime dans ce sens :

« Honneur à ce Grand Véhicule dans lequel toute la conduite procède de la compassion, où réside le savoir immaculé, où la pensée obtient l'extinction complète ».

Mais, quand bien même la pensée d'illumination a été produite [à l'état de semence], si elle n'est pas dans la suite continuellement arrosée par l'eau de la compassion, manquant à accumuler une grande quantité de fruits, on obtiendra certainement le nirvāṇa par le nirvāṇa des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas [: on n'obtiendra pas l'illumination des Bouddhas]. Et eût-on obtenu un stade de fruit infini, si la maturité complète de la compassion fait défaut, pour un temps très long, on ne jouira pas du fruit : non pas qu'il y ait interruption de la série graduelle de la grande accumulation du noble fruit, mais pour un temps très long le développement complet fait défaut.

Maintenant, voulant rendre hommage à la compassion tout en

éclairant les caractères de sa nature propre par l'examen de ses divers objets (1), l'auteur s'exprime ainsi :

3. « Hommage à la compassion qui naît ayant pour objet les créatures qui adhèrent d'abord au moi en disant « moi », attachées aux objets en disant : « ceci est à moi », non maîtresses d'elles-mêmes et semblables aux godets du moulin à eau ! » (2)

(9.11) Les créatures, avant d'adhérer au « mien », en vertu de l'idée de moi imaginent qu'il y a un « moi » — lequel n'existe pas — et y adhèrent comme à une réalité vraie ; pensant : « ceci est à moi », elles adhèrent à toutes les choses, de quelque nature que ce soit, qui sont différentes de l'objet de l'idée de moi (3). Adhérant au « moi » et au « mien », elles sont enveloppées dans les liens de l'acte et de la passion. Elles se meuvent soumises aux mouvements de ce saltimbanque qu'est l'intelligence (4) et circulent sans répit dans le grand et profond puits de l'existence, du paradis suprême (5) au dernier enfer (6). De leur nature, elles vont en bas ; si, par miracle, l'effort les tire vers le haut, comme elles sont marquées de la triple souillure de l'ignorance et des autres passions, de l'acte et de la naissance (7), sans qu'il y ait dans leur évolution commencement, fin ou milieu, brisées à chaque instant par la souffrance dite

(1) La *karuṇā*, comme la *maitrī*, est triple *sattvālambanā*, *dharmālambanā*, *anālambanā* ; voir Çikṣāsamuccaya 212.12, 259.10, Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 76, Dharmasaṁgraha cxxx et cxxxi (mauvaises lectures). Aussi longtemps qu'on croit au « moi » et à l'existence individuelle des créatures, la compassion a pour objet les créatures (*sattvālambanā*) ; quand on reconnaît que les individus (*ātman*, *pudgala*) ne sont que des groupes de *skandhas*, la compassion a pour objet les principes (*dharma*) ou éléments ; quand on reconnaît le néant des *skandhas*, elle n'a plus d'objet (*anālambanā*).

(2) Comparer le *kūpayantraghaṭikānyāya*, Col. A. Jacob, A handful of popular maxims, I, p. 14 ; Dict. de St Pétersbourg, s. voc. *ghaṭīyantra*.

(3) *ahaṁpratyayaviṣaya*. (4) *vijñāna*.

(5) *bhavāgra*, le sommet de l'existence. (6) *avīci*.

(7) Cette triple souillure (*saṁkleça*) est définie dans le commentaire de la Nāmasaṁgīti ad 84 : kleçasaṁkleça = avidyātṛṣṇopādānāni ; karmasaṁkleça = saṁskārā bhavaç ca ; janmasaṁkleça = çeṣāṇy aṅgāni.

de la souffrance et la souffrance dite du changement (1), elles persistent à ne pas dépasser la condition des godets du moulin. Et comme le Bodhisattva, souffrant de la souffrance de cet univers des vivants, ému d'une extrême compassion à son égard, s'efforce de le sauvegarder, pour cette raison, dès le début, l'auteur rend hommage à la grande compassion du Bienheureux.

Cette compassion des Bodhisattvas a pour objet les créatures. L'auteur, en vue d'expliquer, d'après leur objet, la compassion qui a pour objet les *dharmas* et celle qui n'a pas d'objet, s'exprime ainsi :

4 a. « Dans celui qui voit que les créatures, semblables à la lune reflétée dans une eau agitée, sont mobiles et dépourvues de nature propre. »

Il faut construire avec [la stance précédente] : « Hommage à la compassion qui naît [dans celui qui voit....] ».

De même que, dans une eau très pure et secouée de légères vagues en raison d'un vent peu violent, le reflet de la lune est (10.15)
d'abord aperçu et disparaît [aussitôt], en même temps que [la ride] qui lui sert de point d'appui ; leur production, pourrait-on dire, est l'objet d'une perception immédiate, et les savants voient que l'un et l'autre [ride de l'eau et reflet] révèlent pour ainsi dire leur propre nature (2), à savoir la qualité de périr d'instant en instant (3) et l'absence de substance (4) ; — de même les Bodhisattvas, bien que soumis à la direction de la compassion, voient que les créatures, placées devant eux, sont comme le reflet de leurs actes projeté sur l'océan de l'hérésie du moi (5), océan qui est la cause de la surabondance de la saveur de l'ambroisie du principe d'ignorance (6),

---

(1) Voir ci-dessous p. 260, n. 2.

(2) Traduction conjecturale. Voici un essai de version sanscrite : tayor (āçrayapratibimbakayor) bhāvaḥ sākṣād upalabdha ivodeti : sadbhir dvāv etau svātmatāprakāçakāv iva sthitau dṛçyete, tadyathā......

(3) *pratikṣaṇam anityatā.*

(4) *svabhāvaçūnyatā*, la non substantialité.

(5) *satkāyadṛṣṭi.*

(6) *avidyādharmāmṛtarasaprakarṣahetuḥ (?).*

qui est caractérisé par une infinité de conceptions fausses, et dont l'eau d'ignorance épandue sur l'univers, bleue, large, est agitée par le vent des imaginations (1) incorrectes ; ils voient ces créatures comme foudroyées d'instant en instant par la souffrance de l'impermanence (2) et comme vides de substance ; en eux existe le désir d'obtenir parfaitement l'état de Bouddha qui est comme le triomphe sur la souffrance de l'impermanence, qui est la cause de la surabondance de la saveur de l'ambroisie de la loi suprême, qui a pour caractère la suppression de toutes les imaginations erronées et pour essence (3) d'être le parent de toutes les créatures.

(11.12) Ayant rendu hommage aux [trois] compassions des Bodhisattvas, compassions à l'égard des créatures, compassion à l'égard des *dharmas* et compassion sans objet, désirant exposer les dix aspects distincts de la pensée d'illumination des Bodhisattvas, l'auteur s'occupe d'abord de la première pensée et s'exprime ainsi :

4b-5a. « La pensée [d'illumination] de ce fils du Victorieux, pensée qui, en vue de la délivrance des créatures, est soumise à la direction de la compassion qui est infléchie (4) par la résolution « universellement propice », qui est fixée dans la joie, c'est la première [terre] ».

(12.1) Le savoir immaculé (5) des Bodhisattvas, subdivisé suivant qu'il est [particulièrement] uni (6) à la compassion, etc., prend le nom de terre *(bhūmi)* parce qu'il est le support des qualités. En raison de la différence dans le nombre des qualités, dans l'acquisition de forces surabondantes, dans l'entrée en possession des vertus transcendantes du don, etc., dans le développement de la maturité, ce

(1) *vikalpa.*

(2) *anityatāduḥkhatā*, expliquée dans Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 389 b : *anityaṁ tu dṛçyamānaṁ pratikūlam ity anityākāro duḥkhākāram ākarṣati.* — On distingue communément trois *duḥkhatā*, savoir *duḥkha°*, *saṁskāra°*, *vipariṇāma°*, voir Mahāvyutpatti, 111, Madhyamakavṛtti, xxiv, au début.

(3) *svabhāva.*

(4) *pariṇāmita*, appliquée au salut des créatures.

(5) *anāsravaṁ jñānam.*

(6) *parigṛhīta.*

[savoir] prend dix aspects distincts de plus en plus élevés, se subdivisant en « Joyeuse Terre », etc. (1) Mais, en cela, ce [savoir] ne supporte pas de division résultant de différences dans sa nature. Un texte établit cette doctrine (2) :

« De même que la trace de l'oiseau dans le ciel ne peut être ni nommée par les habiles, ni vue ; de même toutes les terres du fils du Victorieux ne peuvent être nommées. Comment pourraient-elles être entendues ? »

La terre des Bodhisattvas [nommée] « Joyeuse » (3) est la première production de pensée [d'illumination] des Bodhisattvas ; la dernière [terre] « Nuage de la loi » (4) est la dixième production de pensée.

[Expliquons la stance.] Donc la pensée du Bodhisattva qui voit, de la manière qui a été dite, que les créatures sont dépourvues de substance (5), pensée [par conséquent] unie à une certaine forme de compassion (6), soumise à la direction de la compassion, appliquée [au salut des créatures] par la résolution « universellement propice » du Bodhisattva, dénommée « Joyeuse », étant le savoir exempt de dualité désigné par l'effet dont il est la cause (7), cette pensée est la première [terre ou production de pensée].

Les dix « nombres incalculables » (8) de 100000 résolutions, à commencer par les dix grandes résolutions (9) que projette le Bodhisattva en produisant la première pensée [d'illumination], sont toutes comprises dans la résolution « universellement propice » (10) du

---

(1) Sūtrālaṁkāra, iii, 2 ; Bodhicaryāvatārapañjikā ad ix, 4 (p. 370.13).

(2) Voir Daçabhūmaka (Mss. Bendall, XVIII, 5, 3).

yathāntarīkṣe çakuneḥ padaṁ budhair
vaktuṁ na çakyaṁ na ca darçanopagam /
tathaiva sarvā jinaputrabhūmayo
vaktuṁ na çakyā..........

(3) *pramuditā.*

(4) *dharmamegha.*

(5) *svabhāva.*

(6) A cette forme de compassion qui vise, non pas les créatures, mais les *dharmas ;* ou bien qui n'a pas d'objet.

(7) La syntaxe de cette dernière partie de la phrase est obscure.

(8) *asaṁkhyeya.*

(9) *daça mahāpraṇidhānāni*, expliquées dans le Daçabhūmaka (Daçabhūmīçvara).

(10) *samantabhadrapraṇidhāna.* Il s'agit sans doute du vœu de Samantabhadra (Lotus de la bonne loi, chap. xxvi) fort analogue au Bhadracarīpraṇidhāna ; voir Çikṣāsamuccaya, p. 297.

Bodhisattva. La résolution « universellement propice » a été constituée en vue de concentrer toutes les résolutions sans exception.

(13.6) De même que, dans le Véhicule des Çrāvakas, sont établies huit terres de Çrāvaka, d'après la distinction [pour chacun des quatre fruits] de « candidat » (1) et de « placé dans le chemin du fruit » (2), de même aussi, dans le grand Véhicule, il y a dix terres de Bodhisattva pour les Bodhisattvas.

Et aussi, de même que le Çrāvaka en qui est produite la condition *nirvedhabhāgīya* (3) n'est pas considéré comme se trouvant dans la condition de « candidat » au premier fruit, de même il en est pour le futur Bodhisattva (4).

C'est dans ce sens que s'exprime le Ratnameghasūtra (5) : « Cette terre, placée immédiatement avant la première, et consistant essentiellement dans la pratique excessivement excessive (6) de l'aspiration (7), est la terre du Bodhisattva qui n'a pas produit la pensée d'illumination » (8), et encore : « Il en est, ô fils de famille, de celui qui est placé dans ce moment de la pratique de l'aspiration comme, par exemple, d'un monarque souverain ; celui-ci dépasse la nature humaine, mais n'atteint pas la nature divine.

---

(1) *pratipannaka.*

(2) *phalamārgastha.* — Cette expression est étrange : on a d'habitude 1. *srotaāpattiphalapratipannaka*, *srotaāpattiphalastha*, *sakṛdāgāmiphalapratipannaka*, °*stha*, et ainsi de suite. Voir Childers et Madhyamakavṛtti, xxiv, initio.

(3) *nirvedhabhāgīyāvasthā* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 387 a 3). Il s'agit d'états spirituels « mondains » ou « naturels » (*laukika*) qui, chez les Bouddhistes, ne sont que préparatoires aux extases (*dhyāna*) et à la « candidature aux fruits ». Voir Mahāvyutpatti, § 55, § 48.32 ; Nettipakaraṇa, 157 au bas (interprétation différente) ; Sūtrālaṁkāra vi, 7, xiv, 27 ; Wassilieff, 246 ; Çarad Candra Dās, p. 355.

(4) *bhaviṣyadbodhisattva.*

(5) Voir Çikṣāsamuccaya, 7.13.

(6) *adhimātrādhimātra*, la neuvième parmi les combinaisons des termes *mṛdu*, *madhya*, *adhimātra*.

(7) Il s'agit de l'*adhimukticaryābhūmi*, période pendant laquelle on « aspire » : la pensée d'illumination n'a pas encore été produite dans les conditions nécessaires pour créer une terre proprement dite. Le fidèle n'est encore qu'un futur Bodhisattva.— Sūtrālaṁkāra xi, 75, xiv, 19, xx, 41.

(8) *anutpāditabodhicitta.*

De même le Bodhisattva, [dans ce stade de la pratique de l'aspiration], dépasse beaucoup toutes les terres des [saints] mondains, des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, mais il n'atteint pas la terre du vrai Bodhisattva ».

Mais lorsqu'il est entré dans la première terre qu'on appelle Pramuditā,

5 b. « A partir de ce [moment], ayant acquis cette [pensée], il n'est plus désigné que par le nom de Bodhisattva ».

Ayant acquis cette pensée, placé dans une condition de toute manière supérieure à la terre des hommes ordinaires (*pṛthagjana*), il ne peut être désigné que du nom de Bodhisattva et non autrement, car il est maintenant un Arya.

Comme il est dit dans la Sārdhadvisāhasrikā Bhāgavatī (1) : (14.9)
« Le terme Bodhisattva signifie un être comprenant, par lequel sont compris, connus tous les principes. Connus de quelle façon ? [Comme] non-nés, non produits, faux ; non comme ils sont conçus par les ignorants hommes ordinaires ; non comme ils sont perçus par les ignorants hommes ordinaires. C'est pour cette [connaissance] qu'on l'appelle Bodhisattva. Et pourquoi cela ? Parce que la Bodhi n'est pas l'objet de conception, la Bodhi n'est pas construite, la Bodhi n'est pas perçue. Car, ô Suvikrāntavikrāmin, la Bodhi n'est pas obtenue par le Tathāgata ; en raison de la non obtention d'aucun principe, en raison de la non perception d'aucun

---

(1) Correspond à Camb. Add. 1543, fol. 16 b : bodhisattva ity anubuddhasattvasyaitad adhivacanam, yena sarvadharmā buddhā jñātāḥ. kathaṁ jñātāḥ ? abhūtā [a]saṁbhūtā vitathā naite tathā yathā bālapṛthagjanaiḥ kalpitāḥ, naite tathā yathā bālapṛthagjanai[r] labdhās tenocyate bodhisattva iti . tat kasya hetor ? avikalpitā hi bodhir, aviṭhapitā hi bodhir, anupalambhā hi bodhiḥ . na hi Suvikrāntavikrāmiṁ tathāgatena bodhir labdhā, alambhāt sarvadharmāṇām anupalambhāt sarvadharmāṇāṁ bodhir ity ucyate, evaṁ buddhabodhir ity ucyate, na punar yathocyate . yena (?) Suvikrāntavikrāmiṁ bodhāya cittam utpādayanti : idaṁ cittaṁ bodhāyotpādayiṣyāma iti, bodhiṁ manyante : asty asau bodhir yasyāṁ vayaṁ cittam utpādayiṣyāma iti, na te bodhisattvā ity ucyante, utpannasattvās ta ucyante . tat kasmād dhetos ? tathā hi, utpādābhiniviṣṭāç cittābhiniviṣṭā bodhim abhiniviçante.

Suit la définition de ces faux Bodhisattvas comme « abhisaṁskārasattvas ».

principe, on dit « Bodhi », de même « Bodhi de Bouddha » ; et non pas comme [les ignorants] disent. O Suvikrāntavikrāmin, ceux qui produisent une pensée pour l'illumination en disant : « Nous produisons cette pensée pour l'illumination », et se font une idée de la Bodhi en pensant : « Il y a une Bodhi pour laquelle nous produisons la pensée », ceux-là ne sont pas appelés Bodhisattvas ; ils sont appelés *Utpannasattvas*. Et pourquoi cela ? Parce qu'ils adhèrent à l'idée de production, de pensée et de Bodhi. »

Et encore : « La Bodhi est non caractérisée, étant exempte de la nature de caractère. Ce qui comprend ainsi, on l'appelle Bodhi et non pas comme [les ignorants] disent. Ô Suvikrāntavikrāmin, on dit « Bodhisattva » en raison de l'intelligence de ces principes. Quiconque, ô Suvikrāntavikrāmin, ne connaissant pas, ne comprenant pas ce principe, pense de lui-même : « Bodhisattva, Bodhisattva, » celui-là est loin de la terre du Bodhisattva, loin des principes du Bodhisattva. Et, par le nom de Bodhisattva, il trompe les mondes des dieux, des hommes et des Asuras. Ô Suvikrāntavikrāmin, s'il devient Bodhisattva par la seule prononciation de ce [mot], si par suite toutes les créatures même deviennent Bodhisattvas, cela, ô Suvikrāntavikrāmin, n'est pas même pur acte de parole, de même que « terre de Bodhisattva » [n'est pas même un mot] » (1).

(16.1) Ayant acquis la pensée d'illumination définie ci-dessus, [le saint], dans cette [terre], non seulement ne peut être désigné que du nom de Bodhisattva, mais en outre :

6. « Il est né dans la famille des Tathāgatas et le triple lien est totalement brisé pour lui ; étant Bodhisattva, il manifeste une joie extrême ; il serait capable d'ébranler cent univers » (2).

---

(1) Traduction conjecturale. Voici la traduction littérale du tibétain : *tadvacanamātreṇa bodhisattvo bhavet, tataḥ sarvasattvā api bodhisattvā bhaveyur, etad vākkarmamātraṁ nāsti tadyathā bodhisattvabhūmir ity ādi.*

(2) L'original sanscrit nous est connu par une citation d'un commentaire de la Nāmasaṁgīti (ad 127) : tathā coktaṁ Candrakīrtinā :

jātaḥ kule bhavati caiṣa tathāgatānāṁ
saṁyojanatrayam api kṣatam asya sarvam /
modaṁ bibharti ca paraṁ sa hi bodhisattvaḥ
syāl lokadhātuçatake parijātaçaktiḥ //

Ms. moham .... °çatakaṁ parajāta°.

Comme il dépasse toutes les terres des hommes ordinaires, des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, et qu'il est né dans le chemin qui conduit à la *Samantaprabhā* ou terre des Tathāgatas (1), le Bodhisattva est né dans la famille des Tathāgatas (2).

Comme il voit alors, d'une façon immédiate, le néant de l'individu (3), il est délivré des trois liens, à savoir de l'hérésie du moi, du doute et de la confiance dans les pratiques ; ces liens, en effet, ne se reproduiront plus [pour lui]. C'est l'intuition de la réalité (5), et non point un autre principe, qui détruit l'hérésie du moi issue de la supposition du moi (6), et aussi la possibilité de marcher dans un mauvais chemin en raison du doute (7).

Comme il est entré dans la prédestination (8), il acquiert les qualités qui ont cette transformation pour cause, et, délivré des défauts incompatibles avec la terre [d'un Bodhisattva], il naît dans une excellence de joie extraordinaire. Par la surabondance de la joie, ce Bodhisattva manifeste une prééminence de joie.

Parce que la joie est excellemment noble (9), cette terre reçoit le nom de Joyeuse.

Et [le Bodhisattva qui l'occupe] est capable d'ébranler cent univers (10).

---

(1) Mahāvyutpatti, 3.

(2) Comparer Bodhicaryāvatāra, iii, 25.

(3) *pudgalanairātmya*, voir p. 268, n. 1. — « d'une façon immédiate » *pratyakṣa*.

(4) *satkāyadṛṣṭi*, *vicikitsā*, *çīlavrataparāmarça*.

(5) *tattvadarçana*.

(6) *ātmasamāropa*.

(7) Traduction conjecturale.

(8) *niyāmāvakrānti*, c'est-à-dire, dans le langage du Petit Véhicule, *āryamārgāvatāraṇa* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 290 b 3). — Il s'agit ici de l'entrée dans une *niyatabhūmi*, dans une terre à proprement parler, où l'on est sûr du salut et du progrès, par opposition aux stades préliminaires comme sont la *gotrabhūmi* et l'*adhimokṣacaryābhūmi* (Voir ci-dessus p. 262, n. 7 et Sūtrālaṁkāra iii, 6, xii, 19, xix, 38).

(9) *ārya*.

(10) Ceci indique la possession des pouvoirs surnaturels, contempler les Bouddhas, etc. Le nombre des univers ébranlés va croissant dans les terres supérieures, 100, 100,000 etc.

7. « Passant de terre en terre (1), il ira en montant ; en ce moment, pour lui, les chemins des mauvaises destinées sont tous détruits ; en ce moment, pour lui, les terres des hommes ordinaires sont toutes détruites ; comme sur l'Arya du huitième rang (2), ainsi est-il enseigné sur son compte ».

En raison de la méditation des principes tels qu'il les a pénétrés (3), en raison du grand effort pour passer dans la deuxième terre et les suivantes, passant de terre en terre, il ira en montant.

En résumé, de même que le noble Srotaāpanna (4), par l'intelligence des nobles principes qui lui sont appropriés, est délivré de défauts et acquiert des qualités, de même [l'auteur] explique clairement, par l'exemple du Srotaāpanna, que ce Bodhisattva, par l'intelligence de [sa] terre (5), acquiert les qualités appropriées et détruit les défauts.

(17.16) Le Bodhisattva,

8. « bien que placé seulement dans la première vision de la pensée de la parfaite illumination, domine dans sa grandeur, par son mérite, les Pratyekabuddhas et aussi les [saints] nés de la parole du roi des Munis. »

Ceci est une nouvelle excellence [de la première terre].

L'Āryamaitreyavimokṣa (6) s'exprime dans ce sens : « De même, ô fils de famille, le fils d'un roi, peu de temps après sa naissance, étant revêtu des marques d'un roi, surpasse toute la troupe des ministres, malgré leur âge, en vertu de la majesté de sa race ; de même le Bodhisattva débutant (7), peu de temps après

---

(1) Comparer Mahāvyutpatti 245, 465-6, bhūmyākramaṇam, bhūmer bhūmyantarasaṁkramaṇam.

(2) *hphags-pa brgyad-pa* = *aṣṭamaka ārya*, c'est-à-dire, croyons-nous, le Çrāvaka de l'*aṣṭamakabhūmi* (Mahāvyutpatti 50.3), de la huitième terre en commençant par le haut ; le plus humble des Āryapudgalas ou *srotaāpatti phalapratipannaka* (Comp. Dharmasaṁgraha CII).

(3) yathānubuddhadharmabhāvanā.

(4) L'édition noire ajoute « et les suivants ». — On ne voit pas comment le Srotaāpanna peut être le huitième Ārya.

(5) Chacune des « terres » est un aspect du « savoir ».

(6) Voir un autre extrait du même Sūtra traitant du même point de doctrine, Çikṣāsamuccaya, 9.8 (= Bodhicaryāvatārapañjikā 25.13).

(7) ādikarmika.

avoir produit la pensée d'illumination, comme il est né dans la famille de ce roi de la Loi qu'est le Tathāgata, surpasse, en vertu de la pensée d'illumination et de la compassion, tous les Çrāvakas et Pratyekabuddhas qui pratiquent la vie religieuse depuis longtemps. De même, ô fils de famille, que chez le petit du grand roi des Garuḍas, peu de temps après sa naissance, existent des qualités, force du vent des ailes, pureté parfaite de l'œil, qui ne se rencontrent chez aucun autre oiseau même adulte ; de même chez le Bodhisattva qui a produit la première pensée d'illumination, qui, petit du grand roi des Garuḍas, est né dans la lignée de la race de ce grand roi des Garuḍas qu'est le Tathāgata, existent des qualités, héroïsme par la force des ailes qui produisent la pensée de l'Omniscience, et, pour l'œil, pureté parfaite d'intention ; qualités qui ne se rencontrent chez aucun Çrāvaka ayant renoncé au monde depuis cent mille millénaires, ni chez aucun Pratyekabuddha », et le reste (1).

8d. « Mais, dans la [terre nommée] Dūraṁgamā, il les domine (19.1)
aussi par l'intelligence » (2).

C'est ce qu'enseigne aussi l'Aryadaçabhūmika (3) : « De même,

---

(1) Voir Çikṣāsamuccaya, 6.12, la comparaison du Bodhisattva encore ignorant et du *kalaviṅka* encore dans l'œuf.

(2) *dūraṁgamāyāṁ tu dhiyādhika.*

Cette ligne est citée dans la Madhyamakavṛtti, p. 353.1.

(3) Ce passage correspond au Daçabhūmīçvara, Ms. Burn. fol. 82 a et au fragment Bendall viii a 5 :

tadyathāpi nāma bhavanto [1] jinaputrā rājakulaprasūto rājaputro rājalakṣaṇasamanvāgato jātamātra eva sarvam āmātyagaṇam [2] abhibhavati rājādhipatyena, na punaḥ svabuddhivicāreṇa . yadā punaḥ sa saṁvṛddho bhavati, tadā svabuddhibalādhānataḥ sarvāmātyakriyām atikrānto [3] bhavati . evam eva bho jinaputrā bodhisattvaḥ saha cittotpādena sarvaçrāvakapratyekabuddhān abhibhavaty [4] adhyāçayamāhātmyena, na punaḥ svabuddhivicāreṇa . asyāṁ [5] tu saptamyāṁ bodhisattvabhūmau sthito bodhisattvaḥ [6] svaviṣayajñānaviçeṣamāhātmyāvasthitatvāt sarvaçrāvakapratyekabuddhakriyām atikrānto bhavati.

[1] Bendall : bho. — [2] Paris : sarvāmātya°.

[3] Bendall : sarvam (?) amātyakriyām ati° ; Paris : sarvāmātyakriyāsamati°. — [4] Bendall °ti a°. — [5] Paris : asyām s°.

[6] Paris : svaviṣayajñānāvasthitatvāt.

ô fils du Victorieux, le fils d'un roi, né dans une famille royale et revêtu des marques royales, surpasse dès sa naissance, par la souveraineté royale, toute la troupe des ministres, mais non pas par l'exercice de son intelligence propre ; mais, lorsqu'il est adulte, ayant réalisé la force de son intelligence propre, il dépasse infiniment toute l'activité des ministres. De même, ô fils du Victorieux, le Bodhisattva, aussitôt produit-il la pensée [d'illumination], surpasse, par la grandeur de son intention, tous les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas, mais non pas par l'exercice de son intelligence propre ; mais, quand il est placé dans cette septième terre du Bodhisattva, le Bodhisattva, résidant dans la grandeur de la connaissance de son domaine propre, surpasse infiniment toute l'activité des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas ».

C'est donc seulement à partir de la [terre] Dūraṁgamā que le Bodhisattva, réalisant la force de son intelligence propre, surpasse les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas ; il n'en est pas de même dans les terres inférieures. Telle est la doctrine.

(19.17) (1) Le texte sacré qui précède établit clairement que les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas possèdent, eux aussi, la connaissance de la non réalité substantielle de tous les principes (2) ; s'il en était autrement, par le fait qu'ils seraient dépourvus de l'intelligence (3) de la non réalité substantielle de toutes choses, ils seraient, comme les saints mondains (4), surpassés par le Bodhisattva même qui n'a produit que la première pensée [d'illumination], et cela même au point de vue de l'exercice de son intelligence propre ; semblables au non-bouddhistes (5), ils n'auraient rejeté aucun des attache-

---

(1) L'auteur profite de ce parallèle entre les Bodhisattvas et les saints du Petit Véhicule pour montrer que, quoi qu'en disent les théoriciens du Hīnayāna et Bhāvaviveka, les anciens Sūtras enseignent, tout comme les livres du Mahāyāna, le double néant : *pudgalanairātmya* (°*çūnyatā*), inexistence d'une âme ou d'un moi ; *dharma*°, *skandhanairātmya* (°*çūnyatā*), inexistence en soi des prétendus éléments du *pudgala*. — Voir le système de Bhāvaviveka, Madhyamakavṛtti, 351.15.

(2) *sarvadharma-svabhāva-abhāva.*

(3) *parijñāna.*

(4) *laukikavītarāga* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 264 a).

(5) *bāhyavat.* — C'est seulement par le Noble Chemin qu'on abandonne définitivement la souillure des passions, et non pas par les méditations mondaines ou naturelles (*laukika*). — Voir ci-dessus p. 262, n. 3.

ments des trois sphères du monde (1). Plongés dans l'erreur par l'adhésion à l'essence réelle de la matière et des autres [éléments] (2) ils ne réaliseraient même pas le néant de l'individu (3), et cela, par le fait même qu'ils admettent les éléments (4) qui sont la cause de [l'idée et de] la dénomination de « moi » (5).

C'est ce qui est expliqué dans la Ratnāvalī : (20.8)

« Aussi longtemps qu'on croit aux éléments, aussi longtemps on croit à son « moi » ; aussi longtemps qu'on croit à son « moi », on agit, et de l'acte s'ensuit la renaissance ».

« Ne présentant, au cours des temps, ni commencement, ni fin, ni milieu (6), le cercle des existences, semblable au cercle formé par un tison, tourne par la causalité mutuelle ».

« Quand on reconnaît qu'à aucun moment de la durée il n'existe par soi, par autrui, par soi et autrui, l'idée de « mon moi » disparaît ; par suite aussi l'acte et la naissance ».

Et encore :

« De même que l'œil, par illusion, perçoit le cercle formé par le tison, de même les sens perçoivent les objets actuels ».

« On définit les sens et les objets des sens comme ayant pour substance (7) les [grands] éléments (8) ; mais ceux-ci, pris séparément, n'existent pas (9) ; donc les [sens et les objets] n'existent pas en réalité ».

« Si les [grands] éléments, pris séparément, isolément, [existaient], il y aurait du feu sans combustible ; mêlés, ils seront sans caractères. Et la même conclusion vaut pour le reste » (10).

---

(1) *tri-dhātv-avacara-anuçaya.*

(2) *rūpādayaḥ skandhāḥ.*

(3) *pudgalanairātmya.*

(4) *skandha.*

(5) *ātmaprajñapti.*

(6) Traduction conjecturale.

(7) *svabhāva.*

(8) *mahābhūta*, eau, feu, etc.

(9) ou « ne sont pas objets » (*don-med*) ; mais voir la stance suivante. Dans l'Ālambanaparīkṣā, Dignāga démontre par la même méthode l'inexistence des atomes et des composés d'atomes.

(10) C'est à dire, croyons-nous, pour les autres éléments (*skandha*) ; les « grands éléments », eau, feu, etc., constituent l'élément matière (*rūpa*).

« De la sorte, les [grands] éléments, même considérés sous deux aspects, [isolés ou mêlés], n'existent pas ; donc leur mélange n'existe pas, par suite de l'inexistence des composants ; donc, en réalité, la matière (1) n'existe pas ».

« La connaissance, la sensation émotive, la faculté de dénomination, les dispositions morales (2), prises isolément en elles-mêmes, n'existent pas ; donc elles n'existent pas en réalité vraie ».

« De même qu'on attache l'idée positive de bonheur à la guérison (3) de la souffrance ; de même on attache l'idée de souffrance à la destruction du bonheur ».

« De la sorte, en raison de la non-substantialité [du bonheur et de la souffrance], sont abandonnées la soif de l'acquisition du bonheur, la soif de l'exemption de la souffrance : par conséquent, celui qui voit ainsi est délivré ».

« Mais, dira-t-on, quel est le principe qui voit [ainsi] ? — Du point de vue des apparences, on l'appelle « pensée » ; mais il n'existe pas de pensée sans les « succédanés de la pensée » (4) ; [ceux-ci] n'existent pas, donc nous tenons la pensée pour inexistante ».

« Quand donc elle connaît ainsi le monde tel qu'il est, c'est-à-dire dépourvu de réalité, ne se fixant, ne s'appuyant sur rien, elle s'éteint comme un feu non entretenu ».

(21.14) Mais, dira-t-on, une semblable intuition (5) de la non-réalité substantielle n'appartient qu'aux seuls Bodhisattvas ? — C'est une erreur, car c'est au sujet des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas que sont dites les stances ci-dessus. — Comment le savez-vous ? dira-t-on. — Parce que, aussitôt après, il est dit au sujet des Bodhisattvas :

« Mais quand le Bodhisattva voit ainsi, il désire fermement l'illumination ; bien plus, par compassion, il continue à renaître jusqu'à l'obtention de l'illumination ».

---

(1) *rūpa*.

(2) *vijñānam*, *vedanā*, *saṁjñā*, *saṁskārāḥ*.

(3) *pratividhāna* ; voir ci-dessous p. 273, notes 4 et 8.

(4) *sems-hbyuṅ* = *caitta* : ces « produits de la pensée » sont notamment la sensation agréable, désagréable, etc., dont l'auteur a établi la non-existence.

(5) *darçana*.

D'ailleurs, dans les Sūtras même qui enseignent le chemin des Çrāvakas, on trouve des passages comme celui-ci :

« La matière est semblable à un flocon d'écume ; la sensation émotive à une bulle dans l'eau ; la dénomination à un mirage, les dispositions morales au bananier ; la connaissance à une magie : ainsi l'a déclaré le neveu du soleil ». (1)

Les termes de comparaison, flocon d'écume, bulle, mirage, bananier, magie, etc., constituent l'examen critique des *saṁskāras*, exposé en vue de l'abandon, par les Çrāvakas, de l'obscurcissement passionnel.

Ce point est enseigné par [Nāgārjuna,] notre maître, quand il dit: (22.8)

« Le Grand Véhicule enseigne la non-naissance, l'autre [Véhicule] la destruction ; c'est la même vacuité dans le sens de destruction et de non-naissance ; il faut la supporter ». (2)

Et encore :

« Dans le Kātyāyanāvavāda, le Bienheureux, qui sait ce que c'est que l'existence et la non-existence, a défendu d'affirmer et de nier l'existence ». (3)

Mais, pensera-t-on, si le Véhicule des Çrāvakas enseigne le (22.15) néant des éléments (4), la doctrine du Grand Véhicule devient inutile ? — Semblable opinion est contredite par le raisonnement et par l'Écriture. En effet, la doctrine du Grand Véhicule n'enseigne pas seulement le néant des éléments, mais encore les terres des Bodhisattvas, les vertus transcendantes *(pāramitās)*, les résolutions (5), la grande compassion, etc. ; mais encore l'application (6) [du mérite à l'illumination], les deux équipements [de mérite et de savoir] (7) et la nature incompréhensible du *dharma* (8).

---

(1) Voir Saṁyuttanikāya III, p. 142. Ces lignes sont citées Madhyamakavṛtti, p. 41.

(2) Traduction conjecturale. — La « patience » se dit de l'adhésion à une vérité dure à supporter (*dharmanidhyānakṣānti*).

(3) Madhyamakaçāstra xv. 7, Madhyamakavṛtti, 269.5.

Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /
pratiṣiddhaṁ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //

Comparer Saṁyuttanikāya II, p. 17.

(4) *dharmanairātmya*.

(5) *praṇidhāna*, voir p. 261 ad finem.

(6) *pariṇāmanā*, voir p. 278, n. 3.

(7) Voir ci-dessous, chap. iii, 12.

(8) *acintyadharmatā*.

C'est dans ce sens que s'exprime la Ratnāvalī :

« Le Véhicule des Çrāvakas ne parle ni des résolutions du Bodhisattva, ni de la carrière [de l'illumination], ni de l'application [du mérite], — ni, à plus forte raison, du Bodhisattva » (1).

« [Le Bienheureux] n'a pas enseigné dans les Sūtras l'utilité qui réside dans la carrière de l'illumination (2) ; il l'a enseignée dans le Grand Véhicule : c'est pourquoi les sages s'attachent à ce [Véhicule] ».

(23.8) D'ailleurs, l'enseignement du Grand Véhicule est justifié en vue d'une claire explication du néant des éléments dont un exposé étendu était nécessaire ; tandis que, dans le Véhicule des Çrāvakas, le néant des éléments n'est traité qu'en résumé et indirectement.

C'est ce que dit notre Maître :

« Vous avez dit qu'il n'y a pas de délivrance sans l'intelligence de l'absence de marques (3), et c'est pourquoi vous avez enseigné cette doctrine au complet dans le Grand Véhicule (4) ».

(23.15) Mais c'en est assez, car ceux dont l'esprit n'est pas troublé, pourront, d'après ce qui précède, saisir d'eux-mêmes la vérité sur ce point. Revenons à notre sujet.

9 a. « Pendant cette période (5) ce qui prédomine dans ce [Bodhisattva], c'est la charité (6), cause première de l'illumination des parfaits Bouddhas ».

Dans le Bodhisattva qui est parvenu à la terre Pramuditā, parmi les dix [vertus trancendantes], charité (6), moralité, patience, énergie, recueillement, science, moyen, résolution, force, savoir, c'est la vertu transcendante de charité qui prédomine ; mais les autres ne sont pas absentes. Et cette charité est la cause première de l'omniscience.

---

(1) ou bien : « .... comment y aurait-il un Bodhisattva ? », *bodhisattvaḥ kuto bhavet*. — (2) *bodhicaryā*.

(3) *ānimittam ;* suppléez *çūnyatā* et *apraṇihitam*, les deux autres *vimokṣas*, ci-dessus, p. 256, n. 4.

(4) Nāgārjuna s'adresse à Bhagavat. — Plusieurs stances empruntées au même ouvrage, non identifié, sont citées ci-dessous et dans la Madhyamakavṛtti.

(5) *tadā*, dans la première terre. (6) *dāna*, don, aumône, charité.

9 b. « [La charité,] qui, par le zèle (1) [du Bodhisattva] pour le don même de sa propre chair, est l'indice des [qualités] qui ne sont pas qualifiées à se manifester [dans la première terre] ».

Pendant cette période, les qualités du Bodhisattva, intelligence (2) etc, qui ne sont pas qualifiées à se manifester, sont clairement induites [de la charité] au moyen du raisonnement inductif qui a pour caractère de faire voir (3) les choses [cachées] internes ou externes ; de même que de la fumée, etc., on connaît l'existence du feu, etc.

De même que la charité est, pour les Bodhisattvas, la cause (24.12)
première de la condition de Bouddha et l'indice de leurs qualités non évidentes, de même pour les hommes ordinaires, pour les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas, elle est la cause de la suppression (4) de la souffrance et de l'acquisition de la béatitude définitive (5). L'auteur s'exprime ainsi :

10. « Tous les hommes désirent le bonheur, et, pour les hommes, il n'est pas de bonheur sans la jouissance. Sachant que la jouissance est produite par le don, le Muni prêche d'abord le don ».

Les créatures, (6) attribuant par erreur une continuité substantielle à la réunion des causes dont procède le « bonheur de l'existence » (7) qui n'est que le palliatif (8) de la souffrance, l'antidote (9) de la faim, de la soif, de la maladie, du froid, etc., — s'attachent à l'extrême à la suppression des misères (10) [de l'existence] laquelle n'est pas un bonheur positif. Le bonheur des [créatures] éprises d'un semblable bonheur, consistant seulement dans le

---

(1) *ādara.*
(2) *rtogs-pa ;* voir ci-dessus p. 252, n. 6.
(3) Traduction conjecturale et reposant sur la correction de *stoṅ* en *ston.*
(4) *pratividhāna.*
(5) *ātyantika sukha.*
(6) Traduction conjecturale ; la syntaxe est obscure.
(7) *bhavasukha.*
(8) *pratividhāna.*
(9) *pratipakṣa.*
(10) *upadrava.*

palliatif de la souffrance, réside dans la jouissance des objets désirés, antidote de la souffrance, et on constate qu'il ne peut se produire sans la jouissance, laquelle est faite de confusion (1). Or ces objets, causes du palliatif de la souffrance, Bhagavat sait qu'ils manquent à ceux qui n'ont pas accumulé les bonnes actions matérielles qui découlent de la charité ; c'est pourquoi, connaissant les dispositions de toute créature sans exception, il prêche d'abord la charité avant de prêcher la moralité et les autres [vertus].

(25.14) L'auteur montre maintenant la grandeur de la charité, en conformité avec ses actes, même quand la créature qui donne n'y est pas conforme :

11. « Même pour les créatures dépourvues de compassion, brutales, appliquées à leur intérêt propre, découlent du don les jouissances désirées, causes de l'apaisement de la souffrance ».

Ceux qui, semblables à des trafiquants, désirant une très grande fortune comme fruit de l'abandon d'une très petite somme, réclamant beaucoup plus qu'on ne réclame d'eux (2), vénèrent le désir du don (3) ; ceux-là ne développent pas, comme les fils du Sugata, l'allégresse (4) du désir du don exempt de l'attente du fruit de la charité et entièrement dirigé par la compassion, — mais cependant, obtenant cette lumière de ne plus critiquer [le don] mais d'en apprécier seulement les qualités (5), le don est pour eux cause de l'apaisement de la souffrance, car il triomphe des souffrances corporelles et mentales, faim, soif, etc., au moyen de la surabondance des jouissances.

(26.11) Quand des créatures, quelles qu'elles soient, dépourvues de compassion, et en vue seulement de combattre la souffrance personnelle, vénèrent le désir de la charité,

12. « en outre, elles obtiendront bientôt de rencontrer quelque

(1) *viparyāsātmaka*. — La jouissance (*bhoga*, *upabhoga*) a pour principe la confusion entre *duḥkha* et *sukha*, *açuci et çuci*, *anitya* et *nitya*.

(2) Ils attendent plus de l'aumône que le mendiant n'attend d'eux.

(3) Traduction conjecturale. — Cette « vénération » *(ādara)* comporte le désir du don, voir p. 273, n. 1.

(4) *utsava*. (5) *guṇamātragrahaṇa*.

jour, à l'occasion de l'aumône, un saint bouddhiste (1) ; par suite, rompant la série des existences, elles arriveront à la paix, qui, [comme on voit], a le [don] pour cause ».

En effet, « les bons vont au devant du donneur vraiment charitable (2) », aussi celui qui aspire à donner entrera en contact avec un saint bouddhiste à l'occasion de l'aumône ; par ses instructions, il comprendra que l'existence est dépourvue de qualités ; il réalisera le Noble Chemin immaculé; par l'abandon de l'ignorance, apaisement de la souffrance, il abandonnera la série des existences, cette succession de naissances et de morts où il gravite depuis l'éternité ; il s'éteindra dans le complet *nirvāṇa* par le Véhicule des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas.

C'est ainsi que, pour ceux qui ne sont pas des Bodhisattvas, la charité est la cause de l'obtention du bonheur temporel (3) et du bonheur du *nirvāṇa*.

13 a. « Ceux qui portent dans leur âme la promesse du salut de l'univers, obtiennent par la charité une félicité immédiate (5) ».

Ceux qui ne sont pas des Bodhisattvas ne jouissent pas, au moment de l'aumône, des fruits que nous avons dits ; aussi, les fruits de l'aumône n'étant pas immédiatement perceptibles, il arrive qu'ils n'entrent pas dans la charité ; mais les Bodhisattvas, au moment même de l'aumône, par le seul fait de satisfaire (6) les besoigneux (7), revêtent une allégresse supérieure à tous les fruits qu'on peut souhaiter de la charité : dans l'aumône même, ils jouissent du fruit de l'aumône. Par conséquent, c'est en tout temps qu'ils se réjouissent dans la charité. (27.6)

Donc, d'après la démonstration qui précède,

13 c. « puisque compatissants et non-compatissants, »

---

(1) āryapuruṣa, sat [puruṣa], un Ārya, un Bodhisattva, et, dans le Petit Véhicule, les possesseurs des Fruits et les candidats aux Fruits.

(2) *dānātmaka*. — (3) *saṃsārasukha*.

(4) *pratijñā*. — (5) *apratihata*.

(6) *paritoṣa*.

(7) *arthin*.

tous trouvent dans la charité la cause du bonheur temporel et de la félicité suprême (1).

13 d. « par conséquent le sermon sur la charité (2) forme la base ».

(28.1) Mais dites-nous donc par une comparaison quelle est cette joie excellente que ressentent les Bodhisattvas en satisfaisant les besoigneux par la distribution des objets de jouissance, et en vertu de laquelle ils honorent toujours la charité ?

14. « Tel est le bonheur que ressent le fils du Victorieux à la pensée d'entendre ce mot : « donne », telle n'est pas la félicité que cause aux Bouddhas l'entrée dans la paix [du *nirvāṇa*]. Que dire [de la joie qu'il ressent] de l'abandon de tous les biens ? »

Quand seulement leur pensée s'arrête sur l'audition de ce mot « donne », prononcé par les besoigneux, les Bodhisattvas se figurent qu'on leur demande, et ressentent un bonheur toujours nouveau et qui l'emporte sur le bonheur même du *nirvāṇa*. Que dire [du bonheur] des [Bodhisattvas] quand ils satisfont la foule des besoigneux par l'abandon de tous leurs biens internes ou externes, [de leur corps et de leurs richesses] ?

Mais, dira-t-on, qu'est-ce qui peut empêcher que les Bodhisattvas, en abandonnant, comme vous dites, tout bien interne et externe, ne ressentent une souffrance corporelle ? — Il est impossible, répondrons-nous, qu'une souffrance corporelle se produise chez les magnanimes [Bodhisattvas], de même que quand on brise une chose inanimée.

Telle est, en effet, la doctrine de l'Āryagaganagañjasamādhi (3) : « Supposez par exemple une grande forêt de *çālas* et que quelqu'un y vienne couper un *çāla*. Les *çālas* qui restent ne pensent pas : « il est coupé, et nous ne sommes pas coupés » ; il n'y a chez eux ni attachement, ni répulsion ; ni imaginations, ni idées. Une semblable patience, c'est la patience épurée, suprême, semblable à l'espace, du Bodhisattva. »

---

(1) *abhyudaya*, *naiḥçreyasa*. — (2) *dānakathā*.

(3) Même texte, extrait du Gaganagañjasūtra dans Çikṣāsamuccaya, p. 272, 5-8. — Notre version supprime le mot *parikalpa*, ajoute l'épithète « épurée » (*pariçuddhā*) et construit : *yaivam bodhisattvasya kṣāntir iyam*.....

Et on lit aussi dans la Ratnāvalī :

« Il n'y a pas chez lui de souffrance corporelle ; et comment y aurait-il souffrance morale ? En vertu de la compassion, il est cher aux créatures ; en vertu de la compassion, il demeure longtemps [dans les existences] » (1).

Il n'est pas douteux, toutefois, que, chez le [Bodhisattva] qui (29.10) n'a pas atteint le stade de non-attachement (2), la rencontre d'objets en contradiction avec la persistance du corps ne produise la souffrance corporelle ; mais cette [douleur] est pour lui une raison de s'adonner davantage à l'activité utile aux créatures. L'auteur expose ce point en disant :

15. « Celui qui abandonne son corps aux mutilations, quand il apprécie d'expérience personnelle, par sa propre souffrance, les souffrances infernales et autres du prochain, s'applique aussitôt, avec un zèle accru, à supprimer ces souffrances. »

Quand, éprouvant sa propre souffrance, le Bodhisattva reconnaît que les créatures douloureuses, accablées dans leur corps des souffrances intolérables, ininterrompues, terribles de l'enfer, des matrices animales, du monde de Yama, sont revêtues d'une souffrance mille fois plus grande que la souffrance des mutilations de son corps, sans tenir compte de la souffrance des mutilations de son corps, il s'efforce aussitôt et davantage pour mettre un terme aux souffrances infernales et autres des créatures.

Nous avons vu ce que c'est que la charité ; l'auteur nous dit (30.7) [maintenant] ses subdivisions en tant que « vertu transcendante (3) ».

16 a. « La charité vide d'aumône, de receveur et de donneur, s'appelle vertu transcendante surnaturelle (4) ».

Dans le [mot *pāramitā*], *pāram* signifie l'autre bord de l'océan des existences, la qualité de Bouddha qui consiste dans l'abandon complet des obscurcissements de la passion et du connaissable (5).

---

(1) Comparer Bodhicaryāvatāra, vii, 27.
na duḥkhī tyaktapāpatvāt paṇḍitatvān na durmanāḥ /
tiṣṭhan parārthaṁ saṁsāre kṛpāluḥ kena khidyate //

(2) *vītarāgāvasthā* (?), dans la huitième terre (?).

(3) *pāramitā*. — (4) *lokottara*.

(5) *kleçāvaraṇa* et *jñeyāvaraṇa*.

Le mot *pāramitā*, c'est-à-dire « parvenu à l'autre bord » (*pāragata*), est formé par la non-suppression de la désinence casuelle, d'après la règle : « Il n'y a pas élision devant le second terme du composé » (1), ou bien, appartenant au groupe du type *pṛṣodara*, il présente la fin du second [terme] (2).

[Ce mot] se dit au propre au sujet de la science (*prajñā*) ; la charité, etc., sont des *pāramitās* par leur ressemblance avec la *pāramitā*.

La charité, quand, par une application excellente (3), elle est conditionnée de manière à parvenir à l'autre bord, obtient le nom de *pāramitā*. Et il en est de même pour la moralité et les autres [vertus] qui seront définies au cours de cet ouvrage.

(31.2) Cette charité qui est *pāramitā*, lorsqu'elle est exempte de la notion de l'aumône, du receveur et du donneur, est une *pāramitā* surnaturelle. C'est là l'enseignement de la Bhāgavatī Prajñāpāramitā, la non-notion (4) étant surnaturelle, la notion étant naturelle (5) parce qu'elle est constituée par la vérité pratique. Cette [*pāramitā* surnaturelle] ne peut être connue par ceux qui n'ont pas obtenu la qualité de Bodhisattva.

L'auteur poursuit :

16 b. « Quand il y a attachement à cette triade, la [charité] est dite " *pāramitā* naturelle " ».

---

(1) *alug uttarapade* (Pāṇ. vi. 3. 1). — On a *pāramitā* au lieu de *pāretā*.

(2) *pṛṣodarādīni* (Pāṇ. vi. 3. 109). — L'interprétation de ce passage est conjecturale, pour ne pas dire hasardée. Le tibétain semble correspondre à un original : *uttarasya antavattvena [vyava]sthāpyate*. Je comprends : « le mot *pāramitā* ne présente que la finale du second terme », soit, peut-être, *pāramitā = pāra-<gā>mitā*.

(3) ou « par une certaine application », *pariṇāmanāviçeṣāt*, c'est-à-dire, la charité est *pāramitā* quand on applique son mérite à la conquête de l'illumination pour le salut des êtres, en d'autres termes quand elle est précédée de la pensée d'illumination et parfumée de compassion. — C'est à ce passage du Madhyamakāvatāra que fait allusion un des commentaires de la Nāmasaṁgīti : ete dānādayaḥ saṁbodhicittapūrvakāḥ sarvasattveṣu maitrāçayaparibhāvitāḥ pāramitānāma labhante . tāḥ punar laukikā lokottarāç ca : tatrānivāritātmādyupalambhā laukikā, lokottarāç ca skandhādiṣv anātmādyadhimokṣapravṛttās tattvādhigamaparibhāvitāç ca . etac cāha Madhyamakāvatāre Candrakīrtiḥ.

(4) *dmigs-pa = ālambana, upalambha*.

(5) *laukika*, mondaine.

Cette même charité, quand il y a notion de la triade, est appelée *pāramitā* naturelle.

Maintenant, pour montrer par répétition la surabondance des qualités de cette espèce de savoir qui constitue la terre ci-dessus décrite, l'auteur dit :

17. « Telle, installée dans l'esprit du fils du Victorieux, revêtant dans ce bon réceptacle un éclat aimable, triomphe cette *Muditā* (1), chassant toutes les ténèbres épaisses, comme fait la pierre de lune » (2).

Le mot « telle » indique les caractères exposés ci-dessus. *Muditā* fait résonner le nom de la terre. « triomphe » c'est-à-dire défait définitivement tous les [éléments] contraires. Cette [*muditā*], résidant dans l'esprit du fils du Victorieux qui a pour nature le savoir, entre en activité (3) : la terre Pramuditā écarte, de la façon qui a été expliquée, toutes les obscurités épaisses et triomphe. Et pour illustrer ceci par un exemple, l'auteur ajoute : « comme la pierre de lune ».

FIN DE LA PREMIÈRE
PRODUCTION DE PENSÉE APPELÉE JOYEUSE.

---

(1) *muditā* = joie = *pramuditā* « joyeuse », première terre du Bodhisattva.

(2) *candrakāntā*.

(3) *uttiṣṭhate* (?)

[CHAPITRE II

La terre Vimalā ou deuxième production de la pensée d'illumination.]

(32.13) L'auteur a exposé la première production de pensée du Bodhisattva ; maintenant, il traite de la seconde et s'exprime ainsi :

1 a. « Possédant les pures qualités de la plénitude de la moralité, le [Bodhisattva], même en rêve, abandonne la souillure de l'immoralité ».

Les diverses espèces du savoir qui porte (1) le nom de « terre » ont toutes la même nature ; aussi l'auteur explique-t-il le caractère propre de la deuxième production de pensée et des suivantes, par l'éminence des qualités, vertu transcendante de moralité et les suivantes, qui en sont inséparables (2).

Moralité, ou *çīla*, soit parce qu'elle est froide (3), apaisant le feu du remords de la pensée par la résistance aux passions et la non-production du péché (4), soit parce que, étant cause de bonheur, elle est prise comme point d'appui (5) par les bons.

---

(1) ou « qui portent..... »

(2) Littéralement : *tadavinābhūtaçīlapāramitādiguṇaprakarṣād eva* .... Le sens parait être : les diverses terres ou « productions de pensée d'illumination » comportent les mêmes éléments ; elles sont diversifiées par la prééminence que chacune des vertus acquiert dans chacune d'elles, la charité dans la première, la moralité dans la seconde, etc. Mais toutes les vertus existent, au moins en germe, dans la « terre » du Bodhisattva, dans la production de pensée d'illumination, quelle qu'elle soit.

(3) *çītala*.

(4) Traduction conjecturale. *dan-du len-pa*, d'après les lexiques, signifie « to comply with [passions], to yield to [passions] » ; mais aussi (Schmidt critiqué par Jäschke) « sich anheischig machen ». Il semble qu'on puisse comprendre *ni-grah*. — Les lexiques donnent l'équivalence *yid bcags pa* = *vipratisāra*, *kaukṛtya*, *vilekha*.

(5) *āçrī* ou *āçī*.

La moralité a pour caractère les sept abandons (1). (33.4)

Il y a trois choses : l'absence de concupiscence, l'absence de haine, la vue correcte, qui sont « productrices » (2) [de moralité]. C'est pourquoi, pour rendre compte de la moralité accompagnée de [ses] « producteurs », on expose les dix chemins de l'action.

Par plénitude de la moralité (3) on entend « excellence de la moralité (4) ». Pures qualités (5), c'est-à-dire « très pures qualités (6) ». En d'autres termes, « plénitude de moralité parfaitement pure ». En raison de la parfaite pureté (7) de ses qualités, la moralité est excessivement noble (8).

Etant en possession de cette [moralité], le Bodhisattva, même en rêve, n'est pas souillé par les souillures de l'immoralité (9).

Mais, dira-t-on, comment deviennent parfaitement pures les qualités de la plénitude de la moralité ? — Le Bodhisattva, entrant dans la deuxième terre du Bodhisattva, (33.14)

1 c-d. « par la pureté des démarches du corps, de la voix et de l'esprit, accumule en même temps les dix bons chemins de l'action. »

Ainsi qu'il est dit dans la « Deuxième terre du Bodhisattva » (10) : « Ô fils du Victorieux, le Bodhisattva placé dans la terre du Bodhisattva [nommée] la Pure, est naturellement revêtu des dix bons chemins de l'action. Quels sont ces dix chemins? Il s'abstient

(1) *prahāṇa* ou *virati*. — S'agit-il de l'abandon de sept *saṁyojanas* ou de sept *anuçayas*, comme Aṅguttaranikāya, IV, p. 7, p. 24 ? Il y a huit prahāṇas, Majjhima I, 360.

(2) *samutthāpaka* (voir Madhyamakavṛtti, p. 308, pour l'équivalence). — Il s'agit des trois *kuçalamūla*.

(3) *çīlasaṁpad*.

(4) *çīlaprabhūtatā* (?)

(5) *çuddhaguṇa*.

(6) *viçuddhaguṇa*.

(7) *pariçuddha*.

(8) ou « prend une grande élévation ».

(9) *dauḥçīlya*.

(10) J'ai sous les yeux les fragments, souvent peu lisibles, du Daçabhūmaka (Fragments Bendall) et le Daçabhūmīçvara, Ms. Dev. 126, fol. 23 b et suivants. — Comparer Brahmajālasutta, 1. 1. 8 ; Sumaṅgalavil. p. 69.

du meurtre ; il a déposé bâton, épée, hostilité ; il a honte [du meurtre] ; affectionné, il est compatissant pour le bien et le bonheur de tous les êtres vivants ; sa pensée est tendre ; même en imagination, il ne fait pas de mal aux vivants : à plus forte raison n'inflige-t-il pas des injures corporelles (1), avec préméditation (2), aux autres créatures qu'il sait être des créatures.

Il s'abstient de prendre ce qui n'est pas donné, satisfait de ce qu'il a, compassionné (3), ne désirant pas ce que les autres ont ; considérant comme biens d'autrui les biens qui sont en possession d'autrui, il ne prend pas, avec une pensée de vol (4), même une feuille ou un brin d'herbe qu'on ne lui donne pas, à plus forte raison d'autres choses nécessaires à l'existence.

Il s'abstient de l'amour défendu, satisfait de son épouse, ne désirant pas les épouses des autres. Pour les épouses d'autrui, femmes en la possession d'autrui, pour celles qui sont sous la tutelle d'un clan, de l'étendard ou de la religion (5), il ne forme pas de convoitise. Que dire de l'union charnelle ou d'une déclaration d'amour ? (6)

Il s'abstient du mensonge (7), véridique, disant ce qui est, disant au moment voulu, faisant comme il dit [qu'il fera] ; enfin, même en rêve, s'arrêtant à vue, inclination, opinion, avis (8), il ne dit pas

---

(1) *audarikakāyaviheṭhayā.*

(2) *saṁcintya.*

(3) *compassionné* manque dans le sanscrit.

(4) *steyacittam upasthāpya.*

(5) *gotradhvajadharmarakṣitā* ; voir l'énumération de Mahāvyutpatti, 281, 251 et suiv. : pitṛrakṣitā, mātṛ°, bhrātṛ°, bhaginī°, çvaçura°, çvaçrū°, jñāti°, gotra° et 257 dhvajahūtā (!) — M. Ed. Müller me signale les *dasa itthio* et les *dasa bhariyāyo* de Vinaya, III, 139-140 (Oldenberg) ; il ajoute *gottarakkhitā* = protégée par le *gotra*, la famille ; *dhammarakkhitā* = protégée par ceux qui appartiennent à la même religion ; *dhajāhaṭā* (*dhvajahṛtā*) = *karamarānītā* = faite prisonnière en guerre (Trik. 2. 8. 63, Hem. Deç. ii, 15, Hār. 209, Pāiyal. 106).

(6) *dvīndriyasamāpatti*, *anaṅgavijñapti*, même formule Çikṣāsamuccaya 78, 13.

(7) *anṛtavacana.*

(8) Passage obscur : vinidhāya dṛṣṭiṁ kṣāntiṁ rucaṁ matiṁ prekṣāṁ [Dev. 126 prajñām] visaṁvadanābhiprāyo..... — Le tibétain semble omettre *mati*, traduit *prajñā* par *rab-tu-rtogs-pa* et *vinidhāya* par *bsgyur-te*, = altérer, traduire. — Comparer majjh. II. p. 43, l. 11.

une parole fausse avec l'intention de tromper ; à plus forte raison un mensonge prémédité (1).

Il s'abstient de la parole de scandale ; attaché à ne pas diviser, à ne pas blesser les créatures, il ne répète pas aux uns ce qu'il a entendu des autres pour irriter les uns, il ne répète pas aux autres ce qu'il a entendu des uns pour irriter les autres ; il ne divise pas ceux qui sont unis ; il n'excite pas ceux qui sont divisés (2) ; il ne dit pas, se plaisant dans la discorde, visant la discorde, une parole vraie ou fausse qui cause la discorde (3).

Il s'abstient de la parole injurieuse (4) ; il ne dit pas une parole de blâme (5), rude (6), amère pour autrui (7), critiquant autrui (8), grossière, impolie (9), [parole] d'invective ou tendant à l'invective (10), non exempte de défauts (11), déplaisante à l'oreille, prononcée par colère et mécontentement, non mélodieuse (12), antipathique (13), brûlant le cœur (14), affligeant l'esprit (15), menant à la perte l'âme d'autrui et la sienne (16). S'abstenant de semblable parole, il prononce une parole tendre, douce, plaisante à l'esprit, exempte de défauts (17), agréable à l'oreille, allant au cœur, cour-

---

(1) *samanvāhṛtya.*

(2) *na bhinnānām anupradānaṁ karoti. — sahitānām va anuppādātā :* « he lives as an encourager of those who are friends ».

(3) *vyagrakaraṇī.* — Voir p. 317, l. 11.

(4) Voir Mahāvyutpatti, 20.

(5) *garhaṇa.*

(6) *karkaça.*

(7) *parākaṭuka* (?)

(8) *parābhisaṁjananī* (?)

(9) *grāmyā pārthagjanakī ;* le Ms. Dev. a grāmyā apāryā.

(10) *anvakṣā, anvakṣapragbhārā,* « paroles dites à la figure ».

(11) Le tibétain porte *rdzun* = « fausse » ; le sanscrit *anelā* = désagréable. — Voir ci-dessous note 17.

(12) manque ici dans le sanscrit, (mi sñan-pa).

(13) *amanaāpā.*

(14) *hṛdayaparidahanī.*

(15) *manaḥsaṁtāpakarī.* — Le sanscrit ajoute *apriyā amanojñā.*

(16) *svaparasaṁtānavināçinī.*

(17) *nelā* (rdzun-du ma yin-pa). Le sens me paraît fixé par la position de ce mot avant *karṇasukha.* — L'explication de Buddhaghoṣa, Sumaṅgalavil. p. 75, Dialogues, p. 5, « blameless », et de M. E. Senart, Mahāvastu, I, p. 605, ad 314, 14 (*nela = neḷa = na + ela* pour *enas*). Il faut noter que Mahāvyutpatti, 20, 10, *anelā* (mi tshugs-pa), « not doing harm », est une des caractéristiques de la parole de Bouddha.

toise (1), agréable au cœur de la foule (2), sympathique à la foule, réjouissant l'esprit (3), réconfortant l'esprit (4), réjouissant l'âme d'autrui et la sienne : telle est sa parole.

Il s'abstient des discours inutiles (5) ; sa parole est *ad hoc* (6) ; il parle au moment voulu, dit les choses comme elles sont, dit des choses utiles, parle de la Loi, dit des choses logiques (7), parle d'après la règle de conduite ; son discours comporte une prudente habileté et des demandes faites à propos (8). Enfin, il s'abstient et persiste à s'abstenir (9) même de tout récit historique (10), à plus forte raison de la dissipation en parole (11).

Il est sans pensée de convoitise (12). Pour les biens d'autrui, les plaisirs d'autrui, les jouissances d'autrui (13), les objets (14) en possession d'autrui, il n'engendre pas de pensée de désir, il ne forme pas d'attachement, il n'a pas d'intention, il n'engendre pas de pensée d'attachement.

Il est sans pensée de malveillance ; pour toute créature, il a une pensée d'amitié, d'utilité (15), de compassion, de bonheur, de tendresse ; il a la pensée de rendre service à tous les hommes : donc

---

(1) Le sanscrit ajoute : *varnavispaṣṭā vijñeyā çravaṇīyā aniçritā.*

(2) *bahujana°.*

(3) *manaḥprahlādanakarī.*

(4) *manaaudbilyakarī*

(5) *sambhinnapralāpa* — Dev. 126 : *nānāpralāpa.*

(6) Littéralement : « parole de bonne réponse » (*supratikāravacana ?*) ; Dev. 126 porte : *parṣatpratihāryavacana ;* lacune dans le Ms. Bendall. Cette formule manque au pali.

(7) *nyāyavādin.* — Manque au pali.

(8) *vinayavādin, sanidhānavatīṁ vācaṁ bhāṣate kālena sāvadānām* (Dev. sāpadānām), — Pali : nidhānavatiṁ vācam bhāṣitā kālena sāpadesaṁ pariyantavatim..... : « he speaks, and at the right time, words worthy to be laid up in one's heart, fitly illustrated, clearly divided ».

(9) *parihārya pariharati.* — La version tibétaine est peu claire comme syntaxe.

(10) *itihāsa.* — Voir Çikṣāmuccaya, 52, 18.

(11) *vāgvikṣepa.*

(12) *anabhidhyālu.*

(13) *parabhoga.*

(14) *vittopakaraṇa.*

(15) *hitacitta.*

toutes les pensées de colère, d'inimitié, de rancune, de dénigrement, de malveillance, d'hostilité (1), etc., il les abandonne, et il nourrit les pensées pénétrées d'amitié.

Il s'abstient de la vue fausse ; étant de vue correcte et placé dans le chemin correct (2), il est exempt des opinions erronées sur les pratiques religieuses et des diverses superstitions (3) ; il est de vue droite (4), sans ruse et artifice (5) ; son intention est fixée (6) sur le Bouddha, la loi et la congrégation. »

Les trois premiers bons chemins de l'acte sont accomplis par le corps ; les quatre suivants par la voix ; les trois derniers par l'esprit. — C'est ainsi que le [Bodhisattva] accumule en même temps les dix bons chemins de l'acte.

Mais, dira-t-on, le Bodhisattva qui a produit la première pensée (37.6)
n'accumule-t-il pas ces dix chemins de l'acte ? — Il les accumule sans doute, mais, toutefois

2 a-b. « quand il est entré dans cette [deuxième terre], tous les dix bons chemins de l'acte deviennent extrêmement purs ; »

et il n'en est pas de même pour le Bodhisattva qui a produit la première pensée.

2 c-d. Semblable à la lune d'automne, toujours parfaitement pur, il rayonne, éclatant de paix, par ces [chemins de l'acte].

Par « paix » on entend la contrainte des sens (7) ; par « éclatant », possédant un corps d'apparence lumineuse.

Mais la moralité fut-elle, de la sorte, parfaitement pure, (37.15)

---

(1) *krodha-upanāha-khila-mala-vyāpāda-pratigha.*

(2) *samyakpatha.*

(3) *kautukamaṅgalanānāprakārakuçīladṛṣṭivigata.* — Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, 324 a : kautukamaṅgalatithimuhūrtanakṣatrādidṛṣṭi.

(4) *ṛjudṛṣṭi.*

(5) *açatho 'māyāvi.* — Voir Çikṣās, 53, 1.

(6) *°niyatāçayaḥ.*

(7) *indriyasaṁvara.*

3 a-b. « Si le [Bodhisattva] voit dans la pureté de la moralité quelque chose de réel, par le fait même, il n'est pas de pure moralité. »

C'est ce qu'enseigne l'Aryaratnakūṭa (1) : « Ô Kāçyapa, si quelque religieux est doué de moralité, est lié de la contrainte de la règle disciplinaire, possède la plénitude de la bonne conduite, voit un danger dans les plus petites fautes, pratique les points de précepte desquels il a fait vœu (2), devient participant à la pureté parfaite des actes corporels, vocaux et intellectuels, et qu'il soit partisan du « moi » : c'est là, ô Kāçyapa, le premier manquement à la moralité de celui qui possède la moralité (3) », et le reste, jusque : « En outre, ô Kāçyapa, si même quelque religieux a fait vœu des douze qualités ascétiques, et qu'il croie à un support (4) [des chemins de l'acte], qu'il réside dans la croyance au « moi » et au « mien » : c'est là, ô Kāçyapa, le quatrième manquement à la moralité. »

3 c-d. « Par conséquent il est toujours complètement exempt des démarches de l'idée de dualité relativement aux trois [supports de l'acte] ».

Il est exempt de l'idée de dualité, c'est-à-dire des idées d'existence et de non-existence, etc., relativement à ces trois [données] à la fois : les créatures à l'égard desquelles il y a abstention [du meurtre, etc.], l'abstention elle-même, l'être qui s'abstient.

(38.16) Ayant de la sorte et jusqu'ici parlé des Bodhisattvas qui sont revêtus de la moralité (5), voulant en outre montrer que, d'une

(1) Voir dans Çikṣāsamuccaya (52. 12, 54. 11, 146. 4, 148. 8) des extraits de ce sūtra traitant de points de doctrine analogues.

(2) Même phraséologie dans les sources palies, par exemple Majjhima, I. p. 36 : sampannasīlā sampannapātimokkhā pātimokkhasamvarasamvutā ācāragocarasampannā aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhatha sikkhāpadesu.

(3) prathamaṁ çīlavatprativarṇikaṁ dauḥçīlyam (?) — *prativarṇika* (entsprechend), dans les Lexx.

(4) *ālambanadṛṣṭika (?)* — croyant à la réalité du meurtrier, du meurtre, du tué, etc.

(5) *çīlasampad.*

manière générale, pour les non-Bodhisattvas (1), la moralité est chose beaucoup plus importante que la charité, etc., et qu'elle est le fondement de toutes les qualités (2), l'auteur s'exprime en ces termes :

4 a-b. « Les jouissances, qui procèdent de la charité, se produisent, fut-ce dans les mauvaises destinées, pour les hommes privés des pieds de la moralité (3) ».

C'est de la charité seule que naissent, pour les charitables (4) doués de moralité, des jouissances extrêmement élevées (5) dans les destinées humaines et divines. Mais les mêmes, manquant des pieds de la moralité, tombent dans les mauvaises destinées, renaissant parmi les damnés à court terme (6), les taureaux, les chevaux, les grands éléphants, les singes, les *nāgas*, etc., les *pretas* à pouvoir magique (7), etc., et c'est là qu'ils obtiennent les diverses sortes de jouissances (8). — Par conséquent, (39.4)

4 c-d. « la masse des biens périssant en même temps que ce qui la produit, il n'y aura plus de jouissances dans l'avenir ».

Si quelqu'un, ayant semé une très petite quantité de semence, obtient une grande quantité de fruits, et, à nouveau, pour obtenir des fruits, sème une quantité de semence beaucoup plus grande [que la première fois] ; au temps convenable se produira pour lui, par une série ininterrompue d'accroissement, une grande quantité de fruits. Mais si quelqu'un, par stupidité, dilapidateur de ce qu'il (39.14)

(1) *tadanya.*

(2) *guṇasampad.*

(3) *çīlapādavipanna (?).* Sur la valeur de *pāda*, voir ci-dessous 310, n. 1.

(4) *dānātmaka.*

(5) ou « très nobles » : khyad-par-du hphyags-pa.

(6) *prādeçika.* — L'équivalence paraît certaine ; voir ci-dessous 43, n. 1. — On voit que, dans le Grand Véhicule, des enfers particuliers sont réservés, non seulement aux Bodhisattvas, mais encore aux « charitables » en général.

(7) *maharddhika.* — Les animaux énumérés s'opposent aux « petits animaux ».

(8) *nānābhogasampad (?)*

a fait, consomme les premières semences telles quelles, la masse des fruits étant perdue du même coup que ce qui les produit, d'où se produirait pour lui une récolte de fruits à venir ? De même, celui qui, par manque de moralité, consomme des jouissances hors de place (1), il ne fait pas, par stupidité, de nouvelles semailles ; il consomme entièrement ce qu'il avait semé auparavant ; donc, pour lui, la production de jouissances dans l'avenir est impossible.

(40.5) Non seulement la production des jouissances est presque impossible (2) pour celui auquel manquent les pieds de la moralité, mais encore, tombé dans les mauvaises destinées, il lui est presque impossible d'en sortir. C'est ce que l'auteur expose dans ces termes :

5. « Si, alors qu'il est son propre maître et placé dans une situation favorable, il ne se dompte pas lui-même, plus tard, tombé dans l'abîme infernal, livré au pouvoir d'autrui, comment pourra-t-il en sortir ? »

Si, alors qu'il n'est pas au pouvoir d'autrui, alors qu'il se trouve dans les destinées humaine, divine, etc., semblable à un héros libre d'entraves et placé dans des conditions d'égalité (3), volontairement il ne se dompte pas lui-même ; plus tard, semblable au héros chargé d'entraves qu'on précipite dans un abîme profond, tombé dans les mauvaises destinées, comment en sortira-t-il ? Donc, frappé [à mort par l'immoralité], il est voué aux mauvaises destinées. Et si, dans la suite, il lui arrive de naître parmi les hommes, il subira la double fructification [du péché] (4).

(41.1) Puisque, comme on vient de le voir, l'immoralité comporte une très grande masse d'inconvénients (5),

6 a-b. « Pour cette raison, le Victorieux, après avoir prêché la charité, a prêché la moralité (6) ».

---

(1) *asthāna.*

(2) *atidurlabha.*

(3) Allusion à un combat judiciaire (?)

(4) Voir p. 290, n. 1 et suiv.

(5) *atibahudoṣasthānam.*

(6) *çīlānugakathā.*

Pour cette raison, le [Bouddha qu'on appelle le] Victorieux parce qu'il a triomphé d'innombrables principes de péché, pour la sauvegarde (1) des qualités, charité, etc., a prêché la moralité immédiatement après avoir prêché la charité.

Parce que (41.8)

6 c-d. « les qualités se développant dans le champ de la moralité, la jouissance ne sera pas interrompue ».

La moralité est un champ parce qu'elle est le point d'appui de toutes les qualités. Dans ce [champ] se développent les qualités, charité, etc. ; se développe, par la succession ininterrompue et ascendante des causes et des effets, la moisson des fruits qui seront comestibles dans un temps éloigné. Il n'en est pas de même dans le cas contraire, [lorsque le champ de la moralité fait défaut].

Par conséquent et comme nous l'avons vu :

7. « Pour les hommes ordinaires, pour les [Çrāvakas] nés de la parole [du Bouddha], pour les prédestinés à l'illumination des Pratyekabuddhas, pour les fils du Bouddha, il n'y a pas, fors la moralité, d'autre cause de la félicité suprême et du bonheur temporel ».

A ce sujet on lit [dans un Sūtra] (2) : « Les dix mauvais chemins de l'acte, quand on les pratique et affectionne extrêmement, sont causes d'enfer ; médiocrement, cause de matrice animale ; faiblement, du monde de Yama (3). Le meurtre, d'abord, conduit en

(1) *avipraṇāça*.

(2) Dans le Daçabhūmaka (°bhūmīçvara), chapitre ii. — Comparer Aṅguttaranikāya, IV, p. 247, dont la phraséologie est très voisine : pāṇātipāto bhikkhave āsevito bhāvito bahulīkato nirayasaṁvattaniko tiracchānayonisaṁvattaniko pittivisayasaṁvattaniko. yo sabbalahuso pāṇātipātassa vipāko manussabhūtassa appāyukasaṁvattaniko hoti. — Les *vipākas* sont, dans l'ordre, bhogavyasana, sapatnavera, abhūtabbhakkhāna, bhedana, amanaāpasabda, anādeyavācā ; les péchés de l'esprit sont remplacés par le *surāpāna*.

(3) ime khalu punar daçākuçalāḥ karmapathā adhimātratvād āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā nirayahetur, madhyatvāt tiryagyonihetur, mṛdutvād yamalokahetuḥ.

enfer, dans la matrice animale, dans le monde de Yama ; et si, par la suite, on vient à naître parmi les hommes, il produit une double fructification : vie courte, nombreuses maladies (1). Le vol conduit en enfer.... ; jusque : peu de jouissances, jouissances communes (2). L'amour défendu conduit en enfer... ; jusque : entourage n'inspirant pas la confiance, épouse infidèle (3). Le mensonge conduit en enfer .... ; jusque : nombreuses calomnies, contradiction d'autrui (4). La parole de scandale conduit en enfer... ; jusque : discorde avec son entourage, mauvais entourage (5). La parole injurieuse conduit en enfer.... ; jusque : entendre des [paroles] désagréables, être querellé (6). La parole inconsidérée conduit en enfer.... ; jusque : ne pas être cru, s'exprimer mal (7). La pensée de convoitise conduit en enfer.... ; jusque : dissatisfaction, grands désirs (8). La pensée de malveillance conduit en enfer....... ; jusque : désir du nuisible, mauvais traitements d'autrui (9). La vue fausse conduit en enfer, dans la matrice animale, dans le monde de Yama ; et si, par la suite, on vient à renaître parmi les hommes, elle produit une double fructification : mauvaises doctrines, artifice (10). — C'est ainsi que les dix mauvais chemins de l'acte accumulent une incalculable masse de souffrance ».

(11) « Au contraire la pratique des dix bons chemins de l'acte

---

(1) prāṇātipāto nirayam upanayati, tiryagyonim upanayati, yamalokam upanayati. atha cet punar manuṣyeṣūpapadyate dvau vipākāv abhinirvartayaty alpāyuṣkataṁ ca bahumlānatāṁ (?) ca.

(2) *parīttabhogatā, sādhāraṇabhogatā.*

(3) *anājāneyaparivāratā, sasapatnakalatratā* (°dāratā, Dev. 126).

(4) *abhyākhyānabahulatā, parair visaṁvādanatā.*

(5) *bhinnaparivāratā, hīnaparivāratā.*

(6) *amanāpaçravaṇatā, kalahavacanatā.* (Dev. 126 : kalahatā).

(7) *anādeyavacanatā , aniyatapratibhānatā.*

(8) *asaṁtuṣṭitā, mahecchatā.*

(9) [*anartheccha*]*tā, parotpīḍanatā* (manque dans Dev. 126).

(10) *kudṛṣṭipatitaç ca bhavati çaṭhaç ca māyāvī.*

(11) punaḥ kuçalānāṁ karmapathānāṁ samādānahetor manuṣyopapattim ādiṁ kṛtvā yāvad bhavāgram ity upapattayaḥ prajñāyante — [tata] uttaram ta eva daça kuçalāḥ karmapathāḥ prajñākāreṇa paribhāvyamānāḥ prādeçikacittatayā traidhātukottrastamānasatayā mahākaruṇāvikalatayā parataḥ çravaṇānugamena ghoṣānugamena ca çrāvakayānaṁ

produit la renaissance [dans les mondes supérieurs] depuis les dieux et les hommes jusqu'au sommet des existences. Mieux encore, cultivés par la pensée de l'impermanence (1), l'esprit de crainte à l'égard des trois sphères [de l'existence], l'absence de la grande pitié, l'espèce de science qui suit la parole et vient à la suite de l'audition d'autrui, les dix bons chemins de l'acte produisent le Véhicule des Çrāvakas. Mieux encore, parfaitement purifiés par la non-conduite par autrui, par l'illumination personnelle, par l'absence de la grande pitié, par l'absence d'habileté dans les moyens, par l'intelligence du profond système de la production par les causes, ils produisent le Véhicule des Pratyekabuddhas. Mieux encore, parfaitement purifiés par la possession d'une très étendue et incommensurable pitié et compassion, l'habileté dans les moyens, les grandes résolutions parfaitement liées, le non-abandon de toutes les créatures, la prise comme objectif du savoir très étendu du Bouddha, ils produisent la parfaite pureté de la terre du Bodhisattva, la parfaite pureté de la vertu transcendante, le grand développement de la pratique ».

Et le reste.

Par conséquent, en dehors de ces dix bons chemins de l'acte, pour les hommes ordinaires, les Çrāvakas, les Pratyekabuddhas et les Bodhisattvas, il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir, suivant leur capacité (2), le bonheur temporel des bonnes destinées (3) et la

---

saṁvartayanti. — tata uttarataraṁ pariçodhitā [a]parapraṇeyatayā svayaṁbhūtvānukūlatayā svayam abhisambodhanatayā parato 'parimārgaṇatayā mahākaruṇopāyavikalatayā gambhīredampratyayānubodhanena pratyekabuddhayānaṁ saṁvartayanti. — tata uttarataraṁ pariçodhitā vipulāpramāṇatayā mahākaruṇopetatayā upāyakauçalasaṁgṛhītatayā saṁbaddhamahāpraṇidhānatayā sarvasattvāparityāgatayā buddhajñānavipulādhyālambanatayā bodhisattvabhūmipariçuddhyai pāramitāpariçuddhyai caryāvipulatvāya saṁvartante. — tata uttarataraṁ pariçodhitāḥ sarvākārapariçodhitatvād yāvad daçabalabalatvāya sarvabuddhadharmasamudāgamāya saṁvartante tasmāt tarhy asmābhiḥ.......

(1) *prādeçikacitta*. Le sens est fixé par le tibétain : « éphémère ». — Le même terme (ñi-tshe-ba) désigne les damnés à court terme — On a *prādeçikayāna*, Çikṣāsamuccaya 183.₁₀, Mahāvyutpatti, 59.₅.

(2) *yathāyogam*.

(3) *abhyudaya-saṁsārasukha*.

félicité suprême (1), laquelle a pour caractère la délivrance, qui, de sa nature, n'est ni bonheur ni souffrance. Ceci est exposé clairement.

(44.18) Le Bodhisattva qui possède la deuxième production de pensée,

8. « de même qu'il y a incompatibilité entre l'océan et la saveur douce, entre la prospérité et la calamité, de même entre ce magnanime, soumis à la moralité (2), et l'immoralité ».

« calamité », c'est-à-dire « non-prospérité ».

(45.4) L'auteur expose les subdivisions de la vertu transcendante, relativement à la moralité qu'il a décrite :

9 a-c. « Quand il y a idée de la triade, celui qui s'abstient, l'abstention, l'objet de l'abstention, la moralité est nommée vertu transcendante naturelle (3) ».

L'auteur montre que la moralité, quand il y a idée de la triade, est une vertu transcendante naturelle.

9 d. « Vide d'attachement à cette triade, elle est surnaturelle (4) ».

L'auteur dit que cette même moralité, en l'absence de l'idée de cette triade, est une vertu transcendante surnaturelle.

(45.12) L'auteur, en rappelant les qualités de cette [deuxième] terre (5), précise la manière d'être de la vertu transcendante de moralité :

10. « Issue de cette lune qu'est le fils du Victorieux, non du monde, gloire du monde, cette [terre] Immaculée, vierge de souillures, comme la lumière (6) de la lune d'automne, chasse la chaleur qui tourmente l'âme des créatures ».

---

(1) *naiḥçreyasasukha.*
(2) *çīlavaçīkṛta.*
(3) *laukika ;* voir ci-dessus I. 16.
(4) *lokottara.*
(5) *yathoktāyā bhūmer guṇānuvādadvāreṇa.*
(6) *prabhā.*

« Immaculée » (1), parce que, en vertu des dix bons chemins de l'acte, elle est vierge de souillures : c'est le nom, conforme à la chose, de la deuxième terre (2). De même que l'immaculée lumière de la lune chasse les tourments (3) des hommes, de même cette Immaculée, issue de la lune qu'est le fils du Victorieux, chasse les brûlures (3) de l'âme faites par l'immoralité. Comme elle n'est pas contenue dans le cercle des transmigrations, elle n'est pas du monde (4) ; mais elle est la gloire (5) du monde, parce que toutes les qualités en foule la suivent, parce qu'elle engendre la majesté de « souverain des quatre continents » (6).

FIN DE
LA DEUXIÈME PRODUCTION DE PENSÉE.

---

(1) *vimalā.*

(2) Comparer Sūtrālaṁkāra, XX, 32.

(3) *ātāpa.*

(4) *bhava.*

(5) *çrī.*

(6) *cāturdvīpaka-īçvara-saṁpad.* — Le Bodhisattva qui possède cette terre renaît en qualité de Grand Cakravartin.

[Chapitre III.

La terre Prabhākarī ou troisième production de la pensée d'illumination].

(46.11) Maintenant l'auteur traite de la troisième production de pensée, et dit :

1 a-b. « Comme [dans cette terre] apparaît la lumière du feu qui consume entièrement le combustible [appelé] « connaissable », cette troisième terre est la Lumineuse (1) ».

« Lumineuse », tel est le nom de la troisième terre du Bodhisattva. — « Pourquoi est-elle lumineuse ? » dira-t-on. — L'auteur montre la conformité [du nom] avec la chose : on nomme cette terre la Lumineuse, parce que, en ce moment, apparaît la lumière (2) du feu, fait de paix (3), du savoir qui consume entièrement le combustible [appelé] connaissable (4). Quand il a produit la troisième pensée :

1 c-d. « dans le fils du Victorieux, en ce moment, apparaît une splendeur (5) couleur de cuivre, comme [celle] du soleil ».

De même que, avant le lever du soleil (6), apparaît une splendeur couleur de cuivre (7), de même aussi dans le Bodhisattva apparaît alors la splendeur du savoir.

---

(1) Comparer Sūtrālaṁkāra, XX. 33 :
mahā dharmāvabhāsasya karaṇāc ca prabhākarī.

(2) *prabhā*.

(3) *çāntimaya (?), upaçama° (?)*

(4) *jñeyendhana* = *jñeyāvaraṇa*.

(5) *snaṅ-ba*. — (6) *sūryodayāvasthāyāḥ pūrvam (?)*

(7) Comparer *tāmrāruṇa*, Mahāvyutpatti, 281. 99, « eine kupferrothe Morgenröthe » (Dict. de St Petersbourg).

Dans ce Bodhisattva qui a obtenu une telle splendeur du savoir, la vertu transcendante de patience est extrême ; c'est ce que l'auteur montre en disant : (47.7)

2. « Si quelqu'un, irrité sans motif, lui arrache du corps la chair avec les os, longtemps et fréquemment, sa patience naît extrême pour celui qui le mutile ».

Le Bodhisattva garde la pensée d'autrui et possède le savoir que nous avons dit : par conséquent, il est naturellement exempt de tout mouvement du corps, de la voix ou de la pensée tel qu'on puisse jamais en redouter (1) quelque dommage qui serait, pour autrui, un motif de la pensée de [le] faire souffrir. C'est pourquoi l'auteur précise en disant :

« Si quelqu'un, irrité sans motif, lui .... ».

Si une créature de cette espèce [c'est-à-dire irritée sans motif] arrache du corps de ce Bodhisattva la chair avec les os, à fréquentes reprises, de moment en moment, et pendant longtemps, non seulement sa pensée ne s'irrite pas contre un tel tourmenteur ; mais encore, considérant (2) les souffrances infernales et autres qui seront la conséquence de cette action pécheresse, dans le Bodhisattva naît une extrêmement grande patience.

Autre point : (48.6)

3. « Ce Bodhisattva qui voit le néant (3), — quels que soient la mutilation, son auteur, son moment, son mode (4), — comme il voit que les choses (5) elles mêmes sont comme un reflet, pour cette raison il est patient ».

Non seulement il est extrêmement patient parce qu'il considère les souffrances infernales et autres qui seront la conséquence de cette action pécheresse, mais encore, voyant les choses elles mêmes

---

(1) *çaṅk.*

(2) *adhyālambya.*

(3) *nairātmya.*

(4) *yad yena yadā yathā chidyate (?)*

(5) *dharma.* — Voir ci-dessus la note sur les deux *nairātmya.* — D'après la petite édition : « comme il voit que toutes choses sont... »

comme semblables à un reflet, exempt de la notion (1) de « moi » et de « mien », pour cette raison encore il est extrêmement patient. — Le mot *yasya* est employé pour grouper les raisons de la patience (2).

(48.16) Non seulement cette patience est une vertu qui convient (3) aux Bodhisattvas ; mais encore elle est, pour les non-Bodhisattvas, la cause de la sauvegarde de toutes (4) les qualités. Aussi est-il raisonnable que ceux qui sont impatients (5) s'abstiennent de la colère. L'auteur le démontre en disant :

4. « Si l'offensé a du ressentiment (6) à ce [sujet], la colère (6) à ce [sujet] fait-elle que ce qui est fait soit défait ? Par conséquent sa colère est certainement sans utilité dans ce monde, et, en outre, elle est en désaccord avec l'autre ».

Si, en effet, donnant occasion à la colère (7), celui qui est offensé a du ressentiment contre autrui, alors, comme l'offense, une fois faite, ne peut être défaite, le désir ardent (8) à ce sujet est sans utilité, puisqu'il n'y a rien à faire. Non seulement son ressentiment est sans profit, mais en outre il est en désaccord avec l'autre monde, parce qu'il est issu de la haine (9) et projette une fructification douloureuse (10).

(49.11) Alors qu'on ne fait que manger les fruits déterminés des offenses qu'on a soi-même commises, on s'imagine par ignorance : « cette offense m'est faite par autrui » ; d'où naît la colère contre l'offenseur et le désir de vaincre ses offenses par des représailles. Pour réprimer cette [colère et ce désir], l'auteur dit :

5. « De ce fruit d'actes mauvais accomplis auparavant et qu'il

(1) *saṁjñā*.
(2) Obscur.
(3) *bodhisattvocitadharma*.
(4) *ananta*.
(5) « doués de non-patience ».
(6) *upanāha*, *vaira*.
(7) *krodha* (?)
(8) *zhe-brkam-pa*.
(9) *khoṅ-khro-ba* = *dveṣa*.
(10) *amanaāpavipāka*.

faut nommer destructeur [du péché], comment fait-on, par l'offense d'autrui et la colère, une semence de souffrance ? » (1)

La souffrance que des ennemis acharnés infligent à son corps sous le tranchant aiguisé des couteaux est la dernière production du fruit [du meurtre] : celui qui a commis le meurtre endurant [d'abord] le terrible « fruit de rétribution » [de l'acte] dans les enfers, la matrice animale et le royaume de Yama. Elle est cause de la suppression de l'entièreté des fruits désagréables pour les êtres corporels en qui reste le « fruit d'écoulement », [c'est-à-dire] les passions (2). Comment, à nouveau, comme [un malade] altérerait la dernière potion qui est la cause de la guérison d'une maladie interne, en fait-on la cause productrice d'un fruit beaucoup plus nocif que le fruit désagréable antérieur ?

Il est donc raisonnable de supporter avec une extrême patience [l'offense] cause d'une souffrance momentanée, comme on doit supporter le remède qui fait un mal cause de la guérison de la maladie (3).

Non seulement, comme nous l'avons vu, la non-patience est une (50.18)
cause qui projette une rétribution désagréable et étendue ; elle est encore la cause de la destruction de l'ensemble des mérites accumulés depuis longtemps.

6. « Comme la colère contre les fils du Victorieux détruit en un moment les mérites de la charité et de la moralité accumulés

---

(1) L'acte produit notamment deux fruits, le *vipākaphala*, à savoir la souffrance dans les mauvaises destinées et dans les naissances humaines, et le *niṣyandaphala*, à savoir des dispositions passionnelles semblables à celles qui ont provoqué le susdit acte. En supportant patiemment la souffrance, qui est la dernière manifestation et la plus bénigne du *vipākaphala*, l'homme détruit le *niṣyandaphala*.

(2) *avaçiṣṭa-niṣyandaphala-kleçānāṁ* (?) *dehinām açeṣāniṣṭaphalasya nivartanahetuḥ*.

(3) Traduction approximative : *bhaisajye vyādhicikitsāhetubhūta- ...... -tīkṣṇakarmakare karaṇīyaṁ yathā*. — L'équivalence de *gcags-cha* m'est inconnue. *tīkṣṇakarmakṛt*, d'après les Lexx. européens, « habile » ; peut-être « faisant une opération chirurgicale » (*āyaḥçūlika* = *tīkṣṇakarman*). Mais il semble bien que ce soit un qualificatif de *bhaiṣajye*.

au cours de cent millénaires, il n'y a pas d'autre péché que la non-patience ».

Si ce magnanime Bodhisattva, — soit parce que lui fait défaut un rang marqué dans la sainteté (1), soit parce que, possédant ce rang, il agit sous l'influence de l'impression des passions (2), — attribuant, à tort ou à raison, une faute à des personnes qui ont produit la pensée d'illumination, produit, ne fut-ce qu'un moment, une pensée de haine : cette seule pensée détruit les mérites engendrés par la culture (3) des vertus transcendantes ci-dessus décrites de charité et de moralité, fussent-ils accumulés au cours de cent millénaires. A plus forte raison si un non-Bodhisattva produit [une pensée de haine] contre des Bodhisattvas.

Donc, de même qu'il est impossible de déterminer en nombre de *palas* (4) la mesure de l'eau de l'océan, de même ici est-il impossible de déterminer la limite de la rétribution. Par conséquent il n'y a pas un autre plus grand péché que la non-patience, projetant une semblable fructification désagréable, destructeur du mérite.

Comme il est dit : « Ô Mañjuçrī, la haine détruit les bonnes œuvres accumulées pendant cent millénaires ; c'est pour cela qu'on l'appelle haine » (5).

(51.20) Autre point. Les non-patients, qui ne font du mal qu'à eux-mêmes

---

(1) Littéralement *pudgalena viçeṣeṇa niyāma-rahitatvāt*. On comprend bien *niyāmarahita* « qui n'a pas encore obtenu le *niyāma* ». Il s'agit ici d'un Bodhisattva, à qui manque la *niyāmāvakrānti* (voir ci-dessus), qui n'est pas *niyatabhūmisthita* (Mahāvyutpatti 123. 2), qui réside dans les terres préliminaires qui ne sont pas des « terres de *niyama* », car on peut en déchoir, par opposition à la Joyeuse, à l'Immaculée, etc. — Je ne sais que faire de *pudgalena*. En corrigeant *gañ zag gi*, on a pudgalaviçiṣṭaniyāma° = privé de la prédestination propre aux Aryapudgalas.

(2) *kleçavāsanādhīnavṛtti*.

(3) *bhāvanā*.

(4) Mesure de capacité.

(5) pratighaḥ pratigha iti Mañjuçrīḥ kalpaçatopacitaṁ kuçalaṁ pratihanti, tenocyate pratigha iti. — Mañjuçrīvikrīḍitasūtra, cité Çikṣāsamuccaya, 149. 5 et Bodhicaryāvatārapañjikā, 168. 1. — Pour toute cette théorie, voir ce dernier texte 167. 7 et Çikṣās. 124. 10.

lorsqu'ils sont incapables de nuire à autrui ; qui, puissants et dépourvus de compassion, font du mal à eux-mêmes et à autrui (1), dès leur naissance

7 a-b « ont une forme repoussante, ont commerce avec les méchants, sont privés de la distinction du bien et du mal ».

Et, dans la suite, ayant abandonné [les actes] qui produiraient la renaissance dans le même état [d'homme où ils se trouvent maintenant] (2),

7 c. « par la non-patience, bientôt il sont précipités dans les mauvaises destinées ».

Si tels sont les défauts de la non-patience, quelles sont, deman- (52.8)
dera-t-on, les qualités de la patience qui lui est opposée ?

7 d. « La patience produit des qualités opposées aux [défauts] susdits. »

8. « Par la patience on est beau, on a relation avec les bons (3), on est expert dans la connaissance du bien et du mal, et, en outre, on obtient la renaissance divine et humaine et la destruction du péché ».

Il faut donc savoir que la patience possède les qualités contraires aux défauts que nous avons dit être ceux de la non-patience. Par conséquent :

---

(1) Traduction conjecturale ; la syntaxe de la phrase ne m'est pas claire.

(2) Littéralement : *sabhāgam tyaktvā*.

L'acte est *sabhāgahetu* (ou *nikāyasabhāgahetu*) quand il produit la renaissance dans le même *nikāya*, c'est-à-dire, dans la même destinée (*jāti*, *gati*) ; *visabhāgahetu*, dans le cas contraire. — Voir Mahāvyutpatti, 104. $_{70}$, 114. $_{6}$, 245. $_{508}$: Madhyamakavṛtti, 321, $_{6}$. — Toutefois, dans le texte cité Çikṣāsamuccaya, 252. $_{16}$ (*sabhāgasya karmaṇaḥ kṣīṇatvāt*), il s'agit de l'acte qui doit être rétribué dans la vie présente et qui, par conséquent, l'entretient. Quand il est épuisé, c'est la mort ; il faudrait donc traduire : « et après, à la mort ».

(3) *satpuruṣa*.

9. « Hommes ordinaires et fils du Victorieux, connaissant les défauts et qualités de la colère et patience, abandonnant la non-patience, doivent aussitôt et toujours pratiquer la patience vantée par les Saints (1) ».

Comprenant les qualités de la patience par opposition aux défauts de la colère, ci-dessus décrits, abandonnant la non-patience, ils doivent en toute occasion pratiquer la patience (2).

(53.6) L'auteur enseigne maintenant les diverses espèces de la vertu transcendante de patience :

10 a-b. « Même appliquée à l'illumination des parfaits Bouddhas (3), la patience appuyée sur la triade n'est que [vertu transcendante] naturelle ».

Même appliquée à l'acquisition de la qualité de Bouddha, quand elle prend point d'appui sur ces trois [données], la patience, celui qui supporte, les êtres qui sont supportés, la patience est désignée comme vertu transcendante naturelle de patience.

10 c-d. « Mais, quand elle n'a pas de point d'appui, le Bouddha enseigne qu'elle est vertu transcendante surnaturelle » (4).

(53.15) De même que, dans cette terre, la vertu transcendante de patience devient très pure, de même,

11. « Dans cette terre le fils du Victorieux, en même temps que les *dhyānas* et les pouvoirs miraculeux (5), obtient la destruction complète de la convoitise, de la haine ; et il est aussi toujours capable de vaincre la convoitise charnelle du monde ».

---

(1) *āryapuruṣa*.

(2) Le commentaire (53. 1-3) explique le composé *krodhakṣāntyor doṣaguṇān*.

(3) Comme nous l'avons vu (I. 16), c'est par l'application (*pariṇāmanā*) à l'acquisition de la Bodhi que les vertus acquièrent le pouvoir de mener à la Bodhi et méritent le nom de *Pāramitās*.

(4) Voir ci-dessus I. 16, II. 9.

(5) *abhijñās*.

Par le terme « *dhyānas* » sont implicitement indiqués les *samāpattis* et les *apramāṇas*.

Comme l'enseigne la Troisième terre du Bodhisattva (1), où il est dit : « Le Bodhisattva placé dans la Lumineuse, troisième terre du Bodhisattva, entre et persiste dans le premier *dhyāna* isolé des désirs, isolé des principes de péché et de démérite, où la réflexion s'exerce [encore], où le raisonnement s'exerce [encore], né de l'isolement, accompagné du plaisir de la joie........ » Tels sont les quatre *dhyānas* (2).

« Les quatre *ārūpyasamāpattis*, à savoir : « Les notions relatives au monde matériel étant toutes dépassées, les notions d'antipathie (?) étant congédiées, les notions de variété n'étant pas prises en considération............... » Telles sont les quatre *ārūpyasamāpattis* (3).

« Les quatre *apramāṇas*, à savoir l'amitié, la complaisance, la (55.14)
compassion et l'impartialité ..... (4).

« Les cinq pouvoirs miraculeux, à savoir : la faculté magique, (56.2)
l'ouïe divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir des existences antérieures, la vue divine ...... (5).

---

(1) Titre du troisième chapitre du Daçabhūmaka (Daçabhūmīçvara).

(2) Je crois inutile de traduire *in extenso* la description des quatre *dhyānas* ($54._4$-$54._{19}$). Le texte est classique, Lalitavistara, p. 127 (voir Mahāvyutpatti 67, Burnouf, Lotus, 800 et comparer Dīgha II, 313, Warren, p. 283) ; le pāli, comme on sait, porte *vivicc 'eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi* au lieu de *viviktaṁ kāmair viviktaṁ pāpakair akuçalair dharmair....*

(3) $54._{20}$-$55._{13}$. Même texte que Mahāvyutpatti 68, Saṁyutta IV, 119 suiv.

(4) $55._{14}$-$56._1$. Sa maitrīsahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvaireṇāsampannenānā[va]raṇenāvyāvādhena sarvatrānugatena dharmadhātuparame loke ākāçadhātuparyavasāne sarvāvantaṁ lokaṁ spharitvopasampadya viharati ; evaṁ karuṇāsahagatena muditāsahagatena upekṣāsahagatena cittena vipulena..... — Les quatre *apramāṇāni* ou *apramāṇyāni* (Dharmaçarīra) sont énumérés dans le même ordre Mahāvyutpatti 69 ; (lire dvitīyām, cathurthīm ; = Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 336 a) ; mais la phraséologie est légèrement modifiée. Pour le pâli, voir par exemple Aṅguttara II, 128.

(5) L'ordre n'est pas le même dans Mahāvyut. 14 ; voir pour la *ṛddhyabhijñā*, Mahāvyut. 15, Majjhima I. 34 ; pour la *pūrvanivāsānusmṛti*, Visuddhimagga apud Warren 315. Je crois devoir reproduire le

(60.3) « Il entre dans ces *dhyānas* et *samāpattis* et il en sort : mais il aspire [seulement] dans la direction où il voit le perfectionnement des « membres de la Bodhi », et il n'y a pas de naissance pour lui par l'efficace de ces [*dhyānas*], mais seulement des naissances par l'efficace de la projection de ses résolutions. Et pourquoi ? parce que ce Bodhisattva est en possession d'une « série de pensée » nourrie par l'habileté dans les moyens » (1).

C'est de la sorte que, dans cette [terre], se produisent pour le Bodhisattva les *dhyānas* et les *abhijñās*.

(60.11) Et, demandera-t-on, comment sont diminuées la concupiscence, la haine ? — [Dans la stance] le mot « et » [la concupiscence *et* la haine] est omis pour que l'expression soit compréhensive : pour ce [Bodhisattva] l'erreur aussi est diminuée.

Comment [a lieu cette diminution] ? Comme il est dit dans le Sūtra :

« Il voit que tous les 'dharmas' sont exempts de transmigration et d'annihilation, en raison de leur production par des causes conditionnées ; par conséquence, dans une large mesure, tous les liens de la concupiscence, de la forme, de l'existence et de l'ignorance deviennent faibles. Quant aux liens de la « vue fausse », ils sont déjà abandonnés. Pour le Bodhisattva placé dans cette terre de Bodhisattva, la Prabhākarī, pendant de nombreuses centaines de millénaires, de nombreux milliers, centaines de milliers, dizaines de millions, jusque de nombreuses centaines de millions de millénaires, le « faux désir » va à la disparition, à l'abandon ; de même la « fausse haine », la « fausse erreur » (2).

---

texte du Daçabhūmi (Dev. 126) en l'amendant d'après le tibétain : on le trouvera dans la note p. 305 ; mais une traduction française me paraît superflue.

(1) sa imāni dhyānāni vimokṣān samādhīn samāpattīç ca samāpadyate vyuttiṣṭhate na ca teṣāṁ vaçenopapadyate, anyatra yatra bodhyaṅga-paripūriṁ paçyati tatra saṁcintya praṇidhāna[va]çenopapadyate. tat kasya hetos. tathā hi tasya bodhisattvasyopāyakauçalābhinirhṛtā citta-saṁtatiḥ.

Si cette habileté fait défaut, on obtient, en sortant de la méditation, telle ou telle renaissance (monde des Asaṁjñas, etc.) peu favorable à la carrière de futur Bouddha — Voir Sūtrālaṁkāra XX, 8.

(2) sa sarvadharmāṇāṁ asaṁkrāntitāṁ cāvināçitāṁ ca pratītyapra-

C'est ainsi que, pour ce [Bodhisattva] diminuent le désir, la haine et l'erreur.

Et comment, demandera-t-on, devient-il constamment capable de vaincre la concupiscence (1) du monde ? Ainsi qu'il est dit : Ô fils du Victorieux, cette troisième terre du Bodhisattva, est enseignée en résumé : *Prabhākarī*. Le Bodhisattva qui y est installé renaît généralement roi des dieux, maître souverain des dieux (2) ; il est habile dans la confection du moyen pour réprimer la concupiscence des créatures. Etant le maître, il est habile à retirer les créatures de la boue du désir (3) ». (61.8)

De la sorte, ce fils du Victorieux est capable de vaincre la concupiscence des créatures.

De la sorte, ce Bodhisattva, dans la troisième terre du Bodhisattva, obtiendra sans doute aucun la pureté de la vertu transcendante de patience, les *dhyānas*, les *apramāṇas*, les *samāpattis*, les *abhijñās* et la diminution du désir, etc. (61.17)

Ceci établi, maintenant, pour mettre en lumière 1° les différents réceptacles des trois vertus transcendantes dont la vertu parfaite de patience est la plus haute, et 2° la nature du *saṁbhāra* et la spécification du fruit complet du *saṁbhāra*, l'auteur dit : (62.1)

12. « Ces trois principes, charité, etc., les Sugatas les vantent d'habitude chez les laïcs : ces mêmes [principes], qui constituent l'équipement dit du mérite, sont la cause du corps matériel du Bouddha. »

Certes, seuls les Bodhisattvas sont les récipients de la charité et

---

tyayatayā vyavalokayati. tasya bhūyasyā mātrayā sarvāṇi kāmabandhanāni tanūni bhavanti ; sarvāṇi rūpabandhanāni, sarvāṇi bhavabandhanāni, sarvāṇy avidyābandhanāni tanūni bhavanti. dṛṣṭikṛtabandhanāni ca pūrvam eva prahīṇāni bhavanti. tasyāsyāṁ prabhākaryāṁ bodhisattvabhūmau sthitasya bodhisattvasyānekān kalpān anekāni kalpaçatāny anekāni kalpasahasrāṇi.... anekāni kalpakoṭiniyutaça[ta]sahasrāṇy anupacayaṁ mithyārāgo prahāṇaṁ gacchati, anupacayaṁ mithyādoṣaḥ, anupacayam mithyāmohaḥ prahāṇaṁ gacchati.

(1) kāmarāga.

(2) *devapati, devādhipati (?)*. — Comparer ci-dessus 293, n. 6.

(3) kāma.

des autres [vertus] telles qu'elles ont été décrites : toutefois en raison de ce qu'il y a dualité parmi les Bodhisattvas par la distinction des laïcs et des religieux, l'auteur s'exprime ainsi.

Or, c'est surtout aux laïcs, d'une manière générale, que les trois principes dont la charité est le premier, sont faciles à réaliser ; aux religieux, c'est [surtout] l'énergie, la méditation et la science : bien qu'aucune [de ces vertus] ne manque [complètement] à aucune des deux catégories.

(62.15) Il y a deux 'équipements' (1), cause de la qualité de Bouddha : à savoir l'équipement de mérite et l'équipement de savoir.

Les trois vertus transcendantes dont il a été question constituent l'équipement de mérite : le recueillement et la science constituent l'équipement de savoir ; l'énergie est un facteur des deux [équipements]. Telle est la distribution [des vertus]. (2)

Or l'équipement de mérite est la cause du corps matériel (3) des parfaits Bouddhas, caractérisé par des centaines de mérites, revêtu de diverses formes merveilleuses, incompréhensibles ; et l'équipement de savoir est la cause du corps de la Loi caractérisé par la non-naissance (4).

(63.5) Maintenant, ayant dit sa grandeur par la grandeur de son réceptacle, etc., l'auteur achève de décrire la troisième terre du Bodhisattva :

13 a-c. « Résidant dans ce soleil qu'est le fils du Victorieux ; ayant, d'abord, parfaitement illuminé les ténèbres qui lui étaient adhérentes, on espère que cette Prabhākarī triomphera des ténèbres du monde. »

---

(1) *saṁbhāra :* « collection of things required for any purpose » (Monier Williams). — Voir Journal Asiatique, 1903, II, p. 395.

(2) Çāntideva, dans le Bodhicaryāvatāra, explique très judicieusement que le recueillement *(samādhi)* est, comme l'énergie (*vīrya*), une vertu auxiliaire des deux équipements.

(3) *rūpakāya* — Il s'agit soit du *saṁbhogakāya*, soit du *nirmāṇakāya*. Aux explications que j'ai données dans J. R. A. S. 1906, p. 943, il convient d'ajouter les éclaircissements qu'apporte le Sūtrālaṁkāra, ix, 26, xi, 43, 57-59, 75.

(4) On peut comprendre *anutpādajñāna*.

Cette terre Prabhākarī résidant dans le soleil qu'est le fils du Sugata, ayant, à l'état naissant (1), chassé l'ignorance qui se trouvait dans son propre réceptacle et faisait obstacle à son apparition ; on espère qu'elle vaincra, grâce à un enseignement de cette sorte (2), l'obscurité qui fait, chez les autres, obstacle à l'apparition de la troisième terre.

Le Bodhisattva, (63.15)

13 d. « dans cette terre, bien qu'il soit extrêmement ardent, ne s'irrite pas ».

Chassant l'obscurité du mal (3), bien que sa victoire lui donne une extrême ardeur, tel le soleil, il ne querelle pas un homme vicieux : en raison de son extrême application à la patience et de la compassion qui attendrit son âme.

FIN DE LA TROISIÈME PRODUCTION DE PENSÉE.

NOTE.

LES POUVOIRS MIRACULEUX (voir p. 301, n. 5)

so 'nekavidhām ṛddhividhiṁ pratyanubhavati, pṛthivīm api kampayati. eko' pi bhūtvā bahudhā bhavati ; bahudhāpi bhūtvaiko bhavati. āvirbhāvaṁ tirobhāvam api pratyanubhavati (4) ; tiraḥ kuḍyaṁ tiraḥ prākāraṁ parvatam apy asajjan (5) gacchati, tadyathāpi nāmākāçe. ākāçe 'pi paryaṅkena krāmati, tadyathāpi nāma pakṣiçakuniḥ. pṛthivyām apy unmajjananimajjanaṁ karoti, tadyathāpi nāmodake. udake 'py amajjan (6) gacchati, tadyathāpi pṛthivyām. dhūmayati, prajvalati, tadyathāpi nāma mahān agniskandhaḥ. svakāyād api mahāvāridhārā utsṛjati (7) tadyathāpi nāma

(1) jāyamānāvasthā.

(2) *evaṁvidha upadeça.*

(3) Littéralement *doṣa-tamo-guṇa* (?)

(4) D'après le tibétain āvirbhavati tirobhavati.

(5) Mahāvyut. asajjamāno.

(6) Mahāvyut. abhidyamāna ; Dev. 126 asajjan.

(7) Sic Mahāvyut. — Dev. 126 udakam api kāyāt pramuñcati yena vāriṇā.....

mahāmeghaḥ, yābhir vāridhārābhir ayaṁ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur ādīptaḥ pradīptaḥ samprajvalito' gninā ekajvalībhūto (1) nirvāpyate. imāv api candrasūryāv evaṁmaharddhikāv evaṁ mahānubhāvau (2) paṇinā parāmṛçati parimārṣṭi (3) yāvad brahmalokam (4) api kāyena vaçaṁ vartayati.

sa divyena çrotradhātunā [viçuddhenā]tikrāntamānuṣyakenobhayān çabdān çṛṇoti, divyān mānuṣyakān, sūkṣmān audārikāṁç ca, ye dūre 'ntike vā antaço daṁçamaçakakīṭamakṣikāṇām api çabdān çṛṇoti, [eṣā divyaçrotrābhijñā].

sa parasattvānām parapudgalānāṁ cetasaiva cittaṁ yathābhūtaṁ prajānāti, sarāgaṁ cittaṁ sarāgacittam iti yathābhūtaṁ prajānāti ; virāgam. . . . prajānāti ; sadoṣam, vigatadoṣam, samoham, vigatamoham, sakleçam, niḥkleçam, parīttam, vipulam, mahadgatam, apramāṇam, saṁkṣiptam, [vistīrṇam], samāhitam, asamāhitam, vimuktam, avimuktam, sāṅganam, anaṅganam ; audārikaṁ cittam audārikacittam iti yathābhūtaṁ prajānāti ; anaudārikam...... prajānāti, iti parasattvānāṁ parapudgalānāṁ cetasaiva cittaṁ yathābhūtaṁ prajānātī[ty eṣā paracittajñānābhijñā]. (5)

so 'nekavidhaṁ pūrvanivāsam anusmarati ; ekām api jātim anusmarati ; dve, tisraç, catasraḥ, pañca, daça, viṁçati, triṁçataṁ, catvāriṁçatam, pañcaçataṁ, jātiçatam anusmarati ; anekāny api jātiçatāny, anekāny api jātiçatasahasrāṇi, saṁvartakalpam api, vivartakalpam api, anekān api saṁvartavivartakalpān apy anusmarati ; kalpaçatam api, kalpasahasram api, kalpaçatasahasram api, kalpakoṭīm api, kalpakoṭīçatam api, kalpakoṭīsahasram api, kalpakoṭīçatasahasram api, yāvad anekāny api kalpakoṭīniyutaçatasahasrāṇy anusmaraty : amutrāham āsam evaṁnāmā, evaṁgotra, evaṁjātir, evamāhāra, evamāyuḥpramāṇa, evaṁcirasthitika, evaṁsukhaduḥkhapratisaṁvedī. so' haṁ tataç cyuto 'tropapannaḥ,

(1) Dev. 126 : ādīpto nirvāpyate.

(2) Mahāvyut. ajoute evaṁ mahaujaskau ; Dev. 126 °maharddhikāu, °maheçākhyau.

(3) Mahāvyut. parimārjayati.

(4) Mahāvyut. brahmalokād api sattvān....

(5) Comparer le *cetopariyañāna* dans Majjhima, I. p. 34.

tataḥ cyuta ihopapanna. iti sākāraṁ soddeçaṁ sanimittam anekavidhaṁ pūrvanivāsam anusmarati. [eṣā pūrvanivāsānusmṛtyabhijñā.]

sa divyena cakṣuṣā viçuddhenātikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paçyati, cyavamānān upapadyamānān suvarṇān durvarṇān sugatan durgatān praṇītān hīnān yathākarmopagān sattvān yathābhūtaṁ prajānāti . ime bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduçcaritena samanvagatā, vāgduçcaritena samanvāgatā, [manoduçcaritena samanvāgatā], āryāṇām apavādakā mithyādṛṣṭayaḥ, mithyādṛṣṭikarmasamādānahetos taddhetu (1) tatpratyayaṁ (1) kāyasya bhedāt paraṁ maraṇād apāyadurgativinipātanirayeṣūpapadyante ; ime punar bhavantaḥ sattvāḥ kāyasucaritena samanvāgatā, [vāksucaritena samanvāgatā, manaḥsucaritena samanvāgatā], āryāṇām anapavādakāḥ, samyagdṛṣṭikarmasamādānahetos (2) taddhetu (1) tatpratyayaṁ (1) kāyasya bhedāt paraṁ maraṇāt sugatau svarge devalokeṣūpapadyanta (3) ity [prajānāti, evam] divyena cakṣuṣā viçuddhenātikrāntamanuṣyeṇa sākāraṁ soddeçaṁ sanimittaṁ (4) sattvān paçyati, cyavamānān upapadyamānān . . . . . yathābhūtam paçyati (5).

---

(1) Manque dans le tibétain.

(2) Dev. 126 : °*karmadharmasamādāna*°.

(3) Tibétain : *svargaloke deveṣu*.

(4) L'aspect ou la nature des êtres, le lieu et la cause de leur renaissance. — M. Vyut. 15.19 *rnam-pa daṅ bcas yul phyogs daṅ bcas gzhi ci las gyur pa daṅ bcas* (P. Cordier).

(5) C'est le *sattānaṁ cutūpapāte ñāṇa*.

[Chapitre IV

La terre Arciṣmatī ou quatrième production de la pensée d'illumination].

(64.4) Maintenant, en montrant la supériorité de la vertu transcendante d'énergie sur les vertus transcendantes de charité, de moralité et de patience, l'auteur traite de la quatrième production de pensée en disant :

1. « Toutes les qualités vont à la suite de l'énergie ; l'énergie est cause des deux équipements de mérite et d'intelligence (1) : la terre où elle s'enflamme est la quatrième, l'Arciṣmatī [ou la Rayonnante] (2) ».

Celui qui manque d'effort pour la bonne action, il ne peut en aucune façon entrer dans la charité, etc. ; et par conséquent aucune qualité ne peut naître. Dans celui qui s'efforce pour accumuler les qualités ci-dessus étudiées, par l'accroissement de l'acquis et l'acquisition du non-acquis, les qualités existent : l'énergie est la cause de tout. Qu'elle est la cause des deux équipements, on l'a dit plus haut. — La terre où cette énergie, par la pureté de ses qualités propres, revêt une intensité extrême, c'est la quatrième terre du Bodhisattva, nommée Arciṣmatī.

(64.19) Mais pourquoi ce nom d'Arciṣmatī ? Pour en montrer la raison d'être, l'auteur dit :

2 a-c. « Alors, dans le fils du Sugata, par la culture extrême (3) des auxiliaires de la parfaite illumination (4), naît un éclat qui est supérieur au resplendissement de cuivre ».

---

(1) *matisaṁbhāra* ou *dhī°*.

(2) Comparer Sūtrālaṁkāra XX, 34.

(3) *bhāvanā*.

(4) *samyaksaṁbodhipakṣa*.

De la sorte, dans cette terre, le Bodhisattva, par la culture des trente-sept principes d'illumination (1), voit se produire en lui un éclat supérieur à l'éclat cuivré dont il a été parlé plus haut (2) ; par conséquent, produisant le rayon du feu du savoir parfait, cette terre du Bodhisattva est appelée *Arciṣmatī*.

Les trente-sept *bodhipakṣikadharmas* sont les suivants : quatre *smṛtyupasthānas*, quatre *samyakprahāṇas*, quatre *ṛddhipādas*, cinq *indriyas*, cinq *balas*, sept *bodhyaṅgas*, et huit *āryamārgāṅgas*.

D'abord quatre « applications de la mémoire » : (3) Ô fils du Victorieux, le Bodhisattva placé dans cette terre du Bodhisattva Arciṣmatī, s'efforçant, conscient, doué de mémoire, ayant écarté convoitise ou mécontentement à l'égard du monde, se tient en considérant dans le corps interne ce que c'est que le corps. De même pour le corps extérieur, pour le corps intérieur-extérieur ; pour les sensations intérieures, extérieures, intérieures-extérieures ; pour la pensée intérieure, extérieure, intérieure-extérieure ; pour les *dharmas* intérieurs, extérieurs, intérieurs-extérieurs (4). (65.13)

Les quatre « parfaits abandons » (5) : pour que les principes mauvais et malfaisants, non produits, ne se produisent pas, il forme un souhait, il s'efforce, il déploie l'énergie, il se rend maître de la pensée, il forme une parfaite résolution ; de même pour abandonner les principes mauvais et malfaisants qui sont déjà produits ; de même pour engendrer les bons principes non produits ; de même pour que les bons principes déjà produits demeurent en l'état, ne diminuent pas, se développent, naissent de plus en plus et deviennent accomplis.... (6) (66.8)

Les quatre « pieds de la puissance magique » : il cultive le (66.16)

(1) *bodhipakṣikadharma*.

(2) Voir chap. III stance 1.

(3) D'après le Daçabhūmaka.

(4) Voir Dīgha II, 290 ; Majjhima I, 55 ; Saṁyutta, V, 141 ; Warren, 353 ; Pischel, Neue Bruchstücke aus Idykutšari, 6, Çikṣāsamuccaya, chap. xiii-xiv ; Bodhicaryāvatāra, ix.

(5) Voir Kern, Geschiedenis, I, p. 301.

(6) Le même texte que Mahāvyutpatti 39 et que Abhidharmakoçavyākhyā 386 b. — Comparer Çikṣās. 356.10.

ṛddhipāda du souhait (1) entouré des dispositifs de l'effort vers le recueillement, reposant sur le discernement [ou l'isolement du corps et de la pensée], sur la non-convoitise, sur la destruction, tourné vers le complet abandon [des passions et du connaissable] (2). De même pour le *ṛddhipāda* de l'énergie, de la pensée et de l'examen (3).

(67.4) Les cinq « pouvoirs » : le pouvoir de la foi reposant sur le discernement [ou l'isolement], reposant sur la non convoitise, etc. ; de même le pouvoir de l'énergie, de la mémoire, du recueillement et de la science (4).

Les cinq « forces » sont les mêmes [que les pouvoirs] en tant qu'elles triomphent du contraire : donc comme ci-dessus.

(67.11) Les sept « membres de l'illumination » : la mémoire reposant sur le discernement, etc., membre de l'illumination ; de même la détermination des principes, l'énergie, la joie, la satisfaction (5), le recueillement, l'impartialité.

(67.19) Les huit « membres du Noble Chemin », vue correcte reposant sur le discernement, sur la non-convoitise, sur la destruction, tournée vers le complet abandon ; conception correcte, voix correcte, action correcte, vie correcte, effort correct, mémoire correcte, recueillement correct.

---

(1) C'est-à-dire : il cultive cette cause de pouvoir magique qu'est le souhait ; il cultive le souhait, l'énergie, etc., qui sont des facteurs de l'illumination, et qui, par surcroît, confèrent le pouvoir magique. Le tibétain parait justifier cette exégèse et d'après Abhidharmakoçav. Burn. 416, *ṛddhipādāḥ = ṛddhihetavaḥ*. — Voir Dharmasaṁgraha (46) dont la traduction (p. 45) : « the will to acquire magic power » est inadmissible. Le désir du pouvoir magique ne peut être un élément de la Bodhi.

(2) chandasamādhiprahāṇasaṁskārasamanvāgatam ṛddhipādaṁ bhāvayati vivekaniçritaṁ virāganiçritaṁ nirodhaniçritaṁ vyavasargapariṇatam. — Mahāvyutpatti 40 et Triglotte p. 17 b ont *anupalambhayogena bhavati* (? bsgom-mo). Le Pali (apud Childers) omet *anupalambhayogena* et porte *bhāveti*.

(3) vīrya, citta, mīmāṁsā.

(4) Mahāvyutpatti 41, Dharmasaṁgraha 47. — Les qualificatifs *vivekaniçrita*, *virāganiçrita*, etc., sont, ce me semble, propres à notre texte.

(5) *praçrabdhi*. L'équivalent tibétain signifie « pureté » ; noter l'explication de Çarad Candra (p. 939) « practised, disciplined ».

Dans cette terre, non seulement se produit la culture des *bodhipakṣas*, mais encore :

2 d. « est détruite toute relation avec l'idée de soi. »

Dans cette terre, l'idée de soi du [Bodhisattva] est détruite. Comme il est dit [dans la Quatrième terre du Bodhisattva] (1) : « Ô fils du Victorieux, placé dans cette Arciṣmatī, quatrième terre du Bodhisattva, le Bodhisattva est débarassé de toutes les spéculations ascendantes ou descendantes (2), conceptions, réflexions, idées de durée (3), idées de mien, idées de richesse, de tous les lieux mondains quels qu'ils soient qui vont à la suite de la *satkāyadṛṣṭi* et qui sont édifiés par l'adhésion au moi, à l'être, au principe vital, au principe nourricier, au mâle (4), à l'individu, aux *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*. »

FIN DE LA QUATRIÈME
PRODUCTION DE PENSÉE NOMMÉE ARCIṢMATĪ.

---

(1) Daçabhūmaka : tasya khalu punar bhavanto jinaputrā bodhisattvasyāsyām arciṣmatyāṁ bodhisattvabhūmau sthitasya yānīmāni satkāyadṛṣṭipūrvaṁgamāni ātmasattvajīvapoṣapudgalaskandhadhātvāyatanābhiniveçasamucchritāny unmiñjitāni nimiñjitani vicintitāni vitarkitāni kelāyitāni mamāyitāni dhanāyitāni niketasthānāni tāni sarvāṇi vigatāni bhavanti sma.

(2) Je pense que *unmiñjita*, *nimiñjita* sont de simples variantes de *samāropa*, *apavāda* ou *āvyūha*, *nirvyūha*, et signifient : affirmation, négation. — Voir Mahāvyutpatti 133, 23-24, Çikṣās. 215, 16, Leumann, Album Kern, p. 293, Sukhāvatīvyūha, traduction, p. 4.

(3) Sens fourni par le tibétain, *brtan-pa* = *sthira*, *dṛḍha*, *nitya* ; mais voir Mahāvastu III, 484, (Majjhima I, 260, Milinda 73, 26), *kelāyati* = nourrir.

(4) *puruṣa* manque dans le sanscrit.

[Chapitre V

La terre Sudurjayā ou cinquième production de la pensée d'illumination.]

(69.1) Maintenant, traitant de la cinquième production de pensée, l'auteur dit :

1 a-b. « Dans la terre *Sudurjayā*, ce magnanime ne peut être vaincu même par tous les *Māras* (1). »

Le Bodhisattva, fixé dans la cinquième terre du Bodhisattva, ne peut être vaincu par les « Devaputra Māras » qui se trouvent dans tous les univers (2) ; à plus forte raison par d'autres, serviteurs de Māra, etc. C'est pourquoi le nom de cette terre est *Sudurjayā* ou Invincible.

Ce Bodhisattva :

1 c-d. « par la prédominance de la méditation (3) obtient une extrême habileté même dans l'intelligence de la profonde nature des vérités des « bien pensants. »

Ici, parmi les dix vertus transcendantes, c'est la vertu de méditation qui a la prédominance. « Bien pensant » (4), c'est-à-dire les Āryas ; leurs vérités sont les vérités des bien pensants ; c'est-à-dire les nobles vérités. La nature propre, c'est-à-dire l'essence. La profonde nature, c'est-à-dire la nature qui ne peut être comprise que par une profonde science. Ce [Bodhisattva]

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkara XX. 35.

(2) *lokadhātu.*

(3) *dhyāna.*

(4) *sudhīḥ, dhīmān* (?).

devient très habile dans l'intelligence de la subtile nature des vérités des « bien pensants ».

Les quatre nobles vérités sont la douleur, la production, la destruction et le chemin.

Mais, dira-t-on, Bhagavat n'a enseigné que deux vérités, à savoir la vérité relative et la vérité absolue (1). Comme il est dit dans le Pitāputrasamāgama : (70.3)

« Le connaisseur du monde (2) a enseigné d'après deux vérités, inouies chez les autres : la vérité de la *saṁvṛti* et du *paramārtha* ; il n'y en a pas de troisième » ;

et dans le Madhyamaka (3) :

« Les Bouddhas enseignent la loi en s'appuyant sur deux vérités : la vérité de *saṁvṛti* du monde et la vérité du *paramārtha* ».

Par conséquent, où y aurait-il quatre nobles vérités distinctes de ces deux vérités ? (4)

Sans doute, il en est ainsi, [il n'y a que deux vérités] ; cependant, en vue de montrer la nature de cause et de fruit de ce qui doit être pris et abandonné, on énumère les quatre vérités. D'abord, côté de ce qui doit être abandonné, c'est-à-dire l'obscurcissement (*saṁkleça*) : son fruit, c'est la vérité de la douleur ; sa cause, c'est la vérité de la production ; ensuite, côté de ce qui doit être pris, c'est-à-dire la purification (*vyavadāna*) : son fruit, c'est la vérité de la destruction ; la cause qui fait qu'on l'atteint (5), c'est la vérité du chemin. (70.16)

La vérité de la douleur, de la production, du chemin rentrent dans la vérité de *saṁvṛti* ; la vérité de destruction a pour nature la vérité de *paramārtha* (6). De même, il est établi que toute autre vérité, quelle qu'elle soit, rentre, comme il convient, dans [l'une ou l'autre de] ces deux vérités.

---

(1) *saṁvṛti°* et *paramārthasatya*.

(2) *lokavid*. — La *lokajñatā* est exposée dans la Bodhisattvabhūmi.

(3) Mūlamadhyamakavṛtti, xxiv. 8.

dve satye samupāçritya buddhānāṁ dharmadeçanā /
lokasaṁvṛtisatyaṁ ca satyaṁ ca paramārthataḥ //

(4) Ces deux vérités seront longuement expliquées dans le chapitre VI.

(5) Le *mārga* est *prāpanahetu* du *nirvāṇa*, mais non pas *hetu* tout court ; le *nirvāṇa* n'a pas de cause.

(6) Même doctrine Bodhicaryāvatārapañjikā, ix, 2.

(71.8) Est-ce donc qu'il y a d'autres vérités distinctes des quatre vérités ? Oui, répondons-nous ; ainsi qu'il est dit dans la Cinquième terre du Bodhisattva (1) : « 'Ceci est vraiment, pour les nobles, la douleur', connaît-il en vérité ; 'ceci est la production de la douleur', 'ceci est la destruction de la douleur', 'ceci est vraiment, pour les nobles, le chemin qui va à la destruction de la douleur', connaît-il en vérité. Et il est habile dans la vérité de la *saṁvṛti*, dans la vérité du *paramārtha*, dans la vérité des caractères, dans la vérité de la distinction, dans la vérité de « discursion » (2), dans la vérité des choses, dans la vérité des origines, dans la vérité de destruction et non-naissance, dans la vérité d'introduction à la connaissance du chemin ; habile, enfin, dans la vérité de la production de la connaissance des Tathāgatas grâce à la réalisation de la naissance successive dans les terres des Bodhisattvas. Il connaît la vérité de la *saṁvṛti* en tant qu'il satisfait les autres créatures conformément

---

(4) L'original dans Daçabhūmaka (V, initio).

idaṁ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṁ prajānāti, ayaṁ duḥkhasamudayaḥ, ayaṁ duḥkhanirodhaḥ, iyaṁ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṁ prajānāti. sa saṁvṛtisatyakuçalaç ca bhavati, paramārthasatyakuçalaç ca, lakṣaṇasatyakuçalaç ca, vibhāgasatyakuçalaç ca, nistīraṇasatyakuçalaç ca, vastusatyakuçalaç ca, prabhavasatyakuçalaç ca, kṣayānutpādasatyakuçalaç ca, mārgajñānāvatārasatyakuçalaç ca, sarvabodhisattvabhūmikramānusaṁdhiniṣpādanatayā yāvat tathāgatajñānasamudayasatyakuçalaç ca bhavati. sa parasattvānāṁ yathāçayasaṁtoṣaṇāt saṁvṛtisatyaṁ prajānāti ; ekanayasamavasaraṇāt paramārthasatyaṁ prajānāti ; svasāmānyalakṣaṇānubodhāl lakṣaṇasatyaṁ prajānāti ; dharmavibhāgavyavasthānānubodhād vibhāgasatyaṁ prajānāti ; skandhadhātvāyatanavyavasthānānubodhān nistīraṇasatyaṁ prajānāti ; cittaçarīraprapīḍanopanipātatvād vastusatyaṁ prajānāti ; gatisaṁdhisambandhanatvāt prabhavasatyaṁ prajānāti ; sarvajva[rapratāpopaçamāt] kṣayānutpādasatyaṁ prajānāti ; advayābhinirhārān mārgajñānāvatārasatyaṁ prajānāti ; sarvākārābhisaṁbodhāt sarvabodhisattvabhūmikramānusamdhiniṣpādanatayā yāvat tathāgatajñānasamudayasatyaṁ prajānāti. adhimuktijñānabalādhānān na khalu punar niravaçeṣajñānāt.

(5) *nistīraṇa* = *phye ste rtogs pa*, « comprendre en distingant » ; comparer *saṁtīraṇa*, *°ṇā*, Nettipakaraṇa, 82, 191. 12 ; Visuddhimagga, J. P. T. S. 1893, p. 145 ; Bodhisattvabhūmi, I, vi : dharmeṣu samyaksaṁtīraṇākṣānti ; Abhidharmakoçav. Burn. 95a saṁtīrikā yā prajñā sā dṛṣṭiḥ. sā cehākuçalā gṛhyate.

à leurs dispositions ; la vérité du *paramārtha* parce qu'il a recours au seul Véhicule ; la vérité des caractères, parce qu'il pénètre les caractères généraux et individuels ; la vérité de distinction, parce qu'il pénètre la manière d'être de la distinction des principes ; la vérité de « discursion », parce qu'il pénètre la manière d'être des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas* ; la vérité des choses, en raison [de la connaissance] des tourments qui tombent sur la pensée et le corps ; la vérité des origines, par l'intelligence des relations qui déterminent les renaissances ; la vérité de destruction et non-naissance, par l'apaisement de toutes les brûlures de toute fièvre ; la vérité d'introduction dans la connaissance du chemin, par la production de la non-dualité (1) ; et, par la compréhension de tous les aspects [des choses], la vérité de la production du savoir des Tathāgatas, grâce à la réalisation de la naissance successive dans toutes les terres des Bodhisattvas (2). »

FIN DE LA CINQUIÈME
PRODUCTION DE PENSÉE, NOMMÉE SUDURJAYĀ.

(La suite dans un prochain cahier.)

---

(1) *abhinirhāra*. — *nirhṛta* = *utpādita*. — Je comprends : parce qu'il pénètre les diverses vertus de l'idée de non-dualité (voir ci-dessus, la distinction des *laukika* et des *lokottara pāramitās*) et, par là, s'introduit et introduit dans le chemin du nirvāṇa et de la Bodhi.

(2) Le tibétain omet la dernière phrase de l'original: « en tant que le Bodhisattva prend possession de (ou assume) la force du savoir par *adhimukti*, par aspiration, car il ne possède pas le savoir au complet ».

Notes et corrections au texte tibétain.

Page 1	l. 2	au lieu de *bñugs* lire *bzhugs*.
	4	inverser le caractère *çya* et supprimer l'anusvāra.
2	13	au lieu de *skye bo* lire *skye ba*.
3	20	édition noire : *gsum chaṅ*. les deux éditions *saṅs rgyas kyis*.
4	16	au lieu de *bcom ltan hdas* lire *bcom ldan hdas*.
7	3	les deux éditions : *btan sñoms kyi*.
11	7	les deux éditions *me dun* ; lire *mdun*.
12	3	au lieu de *nas*, lire *na sa*.
	4	les deux éditions *phul du*.
	20	au lieu de *mde* lire *med*.
14	9	lire *yin*.
	19	effacer la finale *ro* (d'après l'original sanscrit).
17	2	au lieu de *hdir* lire *hdis*.
	12	d'après l'édition noire, lire *zhugs pa la sogs pa la ran....*
	19	les deux éditions *dbaṅ gas*. lire *rnam par hphel*.
19	10	effacer les mots *stobs kyis* d'après l'original sanscrit.
24	4	les deux éditions *de la gzhan*.
	10	les deux éditions *dṅos po stoṅ* ; lire *ston*.
25	4	les deux éditions *brtags pas* ; lire *btags*.
	14	les deux éditions *da ni stoṅ pa poi*.
26	16	les deux éditions *de yi rgyu*.
27	10	les deux éditions *ṅes par loṅs spyod* ; lire *ñe bar*.
28	2	édition noire *rnams par hgyed*.
	4	au lieu de *go* lire *ko*.

Page 29 l. 3 les deux éditions *rtogs-pa*.
9 édition noire *sñin rjei*.
17 lire *mthoṅ*.
30 6 lire *bya bai phyir*.
16 les deux éditions *pre ço da ra*.
32 16 noir et rouge *htshal*.
18 rouge *de med ni*.
34 5 lire *sñin brtse*.
10 lire, contre les xyll., *bag ma byed*.
11 lire, contre les xyll., *gzhan gyis*.
35 8 lire, contre les xyll., *mi dga, ma yin te* = il ne se plait pas dans la discorde, il ne vise pas....
12 et 17 *rdzun*, n'est pas donné, semble-t-il, par les Lexx. avec un sens satisfaisant.
15 lire, semble-t-il, *ruṅ bar byed*.
36 1 lire, contre les xyll., *rgyud dga bar*.
20 *lta ba can daṅ*... ; *can* est difficile à expliquer.
37 9 lire, contre les xyll , *glags te*.
40 10 lire, contre les xyll., *bdag hdzin*.
41 1 Xyll. *gaṅ gis*.
42 16 Lire, contre les xyll., *mi hdum*.
43 19 marquer un double *çad*.
44 5 effacer le *çad* à la fin de la ligne.
45 12 lire *dmigs*.
48 9 lire *chos kun de yis*.
51 4 lire contre les xyll. *gaṅ zag gi*.
56 3 lire *byed de sa*.
18 lire, contre les xyll., *lus kyis*.
57 20 lire *çes so*.
58 19 et 59. 20 la lecture *dan rtags* est suspecte, voir 307, n. 4.
60 18 lire peut-être *de lta bur*.
64 5 lire *rnams pas* contre les xyll.
68 14 lire bral bar *g*rjô ba rnams

ÉTUDES

SUR

L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN

(*Suite.*)

IV.

Les Soufis, même ceux qui vivent en communauté, ont des retraites pendant lesquelles ils se séparent complètement des gens avec lesquels ils vivent d'habitude, pour se livrer aux méditations les plus austères et à la prière. Ces retraites portent le nom de خلوة et leur durée dépend du degré d'exaltation de ceux qui s'y livrent. Les docteurs mystiques attribuent à ces retraites une importance considérable et ils les considèrent, si on s'y livre avec ardeur, comme l'un des moyens les plus efficaces pour avancer rapidement dans la Voie mystique سلوك et pour arriver au Nirvana (1). Celui qui aime à faire la retraite, a dit le célèbre hermétique Zoul-Noun Misri, tient dans ses mains les colonnes de la vertu et les piliers de la sincérité (2).

Un autre auteur mystique, Yahya ibn Miad, a dit que la solitude est la citadelle des grands Saints (3) en même

---

(1) بدانکه بنا سلوک راه دین و وصول بعالم یقین بر خلوة و عزلتست وانقطاع از خلق و جمله‌کی اولیا وانبیا در بدایت حال راه خلوة داده اند تا بمقصود رسیده اند چنانکه عایشه رضی الله عنها و عن ابیها روایت می کند در حق خواجه علیه السلام...... Man. supp. persan 1082, folio 54 verso.

(2) قال ذو النون ... من احب الخلوة فقد استمسك بعمود الاخلاص و ظفر بركن من اركان الصدق *Avarif el-Méarif*, man. ar. 1332, folio 77 verso.

(3) قال يحيى بن معاذ الوحدة مبنية الصديقين Ms. ar. 1332, folio 78 recto.

temps que l'une des œuvres les plus méritoires qu'il soit donné au Mystique d'accomplir. L'auteur du *Mersad el-ibad*, Abou-Bekr Abd Allah ibn Mohammed el-Razi, est d'avis que la Voie mystique est basée sur la Loi religieuse et que le vrai moyen d'arriver au monde de la science absolue عالم يقين consiste dans les retraites et dans la réclusion volontaire عزلت, ainsi que dans le renoncement au monde.

« Tout être, dit Shems ed-Din d'Éberkouh dans son *Medjma el-bahreïn* (1) qui choisit la réclusion volontaire عزلت de préférence à la vie en communauté, et qui vit dans la retraite au lieu de fréquenter la société des hommes, est à jamais délivré de toutes les existences, sauf de l'Existence absolue, de toutes les volontés, sauf de la volonté d'arriver à l'Être Unique, de toutes les pensées, sauf de celle de Dieu ; il est complètement purifié et sanctifié ».

Ce passage du *Medjma el-bahreïn* n'est d'ailleurs que l'adaptation d'un passage de l'*Avarif el-Méarif* de Sohraverdi : cet auteur rapporte une sentence d'un célèbre docteur soufi, nommé Abou Témim el-Maghrébi (2), qui disait que

---

(1) هر كه عزلت بر صحبت وخلوت بر اختلاط اختيار كرد از تمام موجودات الا موجود مطلق واز جملهٔ ارادات الا ارادت موجود بحق و از همهٔ ذكرها الا ذكر قديم لم يزل مبرا شد و بر تقديس و تزيه هست بحقيقت و قيوميت او معترف گشت ......
Man. persan 122, page 462.

(2) انبانى طاهر بن ابى الفضل عن ابى بكر بن خلف اجازة قال انا ابو عبد الرحمن السلمى قال سمعت ابا تميم المغربى يقول من اختار الخلوة على الصحبة ينبغى ان يكون خاليا من جميع الاذكار الا ذكر ربه وخاليا من جميع المرادت الا مراد ربه و خاليا من مطالبة النفس من جميع الاشيا فان لم يكن بهذه الصفة فان خلوته توقعه فى فتنة او بلية. Man. arabe 1332, fol. 78 verso et ssq.

C'est avec intention que Sohraverdi emploie en même temps les mots de خلوة et de خالى. Shems ed-Din Ibrahim dit en effet dans le *Medjma el-bahreïn* خلوت در لغت عبارت از خالى شدن وبگذشتن است واصطلاح متصوفه هم عبارت از خالى شدن است ..... Man. persan 122, page 461.

la retraite claustrale est préférable à la vie en communauté, parce que, dans la retraite, le Soufi ne se souvient que d'un Être et ne profère que le nom d'un seul Être, l'Être Unique ; parce que s'il la fait bien, il est délivré de toutes les passions, sauf de la passion de la Divinité et que, dans la retraite, l'âme نفس n'est pas constamment occupée à solliciter l'esprit روح et à le tourmenter de ses demandes. Celui qui ne fait pas la retraite de cette manière attire sur lui les plus grands malheurs.

Ce qui démontre mieux que tout argument l'extrême importance de la retraite, c'est que les Prophètes et les Saints اوليا ont presque tous commencé leur vie mystique سلوك en quittant le monde et en vivant durant un temps plus ou moins long dans la solitude (1). C'est au cours de leurs retraites qu'Allah se manifesta pour la première fois à Moïse et à Mahomet (2). Le célèbre Soufi Abou Bekr el-Varrak disait, à ce que rapporte Sohraverdi (3) : « J'ai trouvé ce qu'il y a de meilleur dans ce monde et dans le monde futur en fuyant les hommes et en me renfermant dans la retraite, tandis que j'ai trouvé tous leurs défauts dans la société des humains. Quant à celui qui entre en retraite sans y avoir l'esprit complètement disposé et sans conviction absolue, le démon y entre en même temps

---

(1) Man. supp. persan 1082, fol. 54 verso.

(2) *Avarif el-méarif*, ms. arabe 1332, folio 78 recto.

(3) اخبرنا ابو زرعة اجازة قال انا ابو بكر قال ابو عبد الرحمن قال سمعت منصورا يقول سمعت محمد بن حامد يقول جاء رجل الى زيارة ابى بكر الوراق و قال له اوصنى فقال وجدت خير الدنيا والاخرة فى الخلوة والقلة ووجدت شرهما فى الكثرة والاختلاط فمن دخل الخلوة معتلا فى دخوله دخل عليه الشيطان وسول له انواع الطغيان .... Man. arabe 1332, fol. 79 recto. Cette tradition est rapportée par Mohammed ibn Hamid, Mansour, Abou Abd er-Rahman, Abou Bekr et Abou-Zoraa.

que lui dans sa cellule et l'incite à toutes les impiétés et à toutes les révoltes contre la Divinité ». Il en est de même de celui qui la commence sans en connaître les règles et les prescriptions اداب. D'après les principaux docteurs mystiques, les Soufis qui se livrent avec ardeur à la pratique de la retraite arrivent à des révélations miraculeuses extraordinaires, car l'Être Unique leur montre clairement les divers stades du κόσμος pour qu'ils leur soient soumis et, en fin de compte, il les fait arriver au dévoilement كشف complet (1).

Dans un passage de son traité de Soufisme, Shems ed-Din d'Éberkouh dit que chaque Mystique doit posséder, dans le monastère où il réside, un endroit qui lui soit spécialement réservé pour faire ses retraites (2) de façon à ne pas être troublé par ses frères, ni par aucun bruit, dans l'exercice de ses devoirs religieux ; cette prescription ne vise évidemment que le Soufi ordinaire, celui qui n'a pas atteint un stade assez élevé pour échapper aux distractions de la vie du monde. Dans un autre endroit, le même auteur dit en effet, qu'une chambre spéciale n'est pas absolument nécessaire à celui qui veut faire cette retraite, car, le Mystique qui dans toutes les situations, aussi bien dans le domaine ésotérique que dans le monde extérieur garde le silence complet du cœur et de la langue, observe

---

(1) Shems ed-Din Ibrahim, *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 498 et ssq. et Mohyi ed-Din Mohammed ibn Ali ibn el-Arabi الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار Man. arabe 1337, folios 29 et sqq.

(2) وادب سیوم انست که مکانیرا معین کند که از گذر اوباش و تردد خلق و مزاحمت مشوش سالم باشد و در ان ساعی شود که صریر باب مثلا وطنین ذباب سبب تفرقه خاطر او نشود فکیف دیگر شواغل وصداء ذکر او بگوش مردم نرسد Man. persan 122, page 470.

la retraite la plus sévère et acquiert des mérites considérables puisqu'il ne communique qu'avec l'Être Unique (1). Dans l'immense majorité des cas, c'est bien d'une claustration et d'une claustration fort sévère qu'il s'agit.

Le Mystique qui veut entrer en retraite doit renoncer complètement à toute idée relative au monde, abandonner tout ce qu'il possède, faire une ablution générale, revêtir des habits d'une propreté immaculée, réciter une prière de deux *rikaa* et faire une confession générale de ses péchés (2). La prière et la méditation sont la principale occupation, on peut même dire la seule, du Mystique en retraite (3), et il doit réciter continuellement la formule : « J'atteste qu'il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah » qui a, comme on sait, une valeur infinie.

Le Soufi qui s'est ainsi volontairement retiré, pour un temps plus ou moins long, de la communauté doit réciter cette formule, faire le ذکر, jusqu'à ce qu'il meure à ce monde imaginaire pour se réveiller dans le monde réel,

---

(1) هر کهرا زبان صامتست و دل ناطق اوزار او خفیف باشد واسرار او منافق وهر کرا زبان و دل صامت باشد اسرار او عفیف باشد وتجلیات حق باو متلاحق وهرکرا دل صامت باشد و زبان ناطق و او بزبان حکمت ناطق باشد تمام موجوداترا مطابق و موافق بود و هرکرا زبان و دل مکثار باشد پیش اهل خرد بی مقدار باشد
Man. persan 122, page 477.

(2) واما المريد الطالب اذا اراد ان يدخل الخلوة فاكمل الامر فى ذلك ان يتجرد من الدنيا ويخرج كل ما يملكه ويغتسل غسلا كاملا بعد الاحتياط للثوب والمصلى بالنظافة والطهارة ويصلى ركعتين ويتوب الى الله تعالى من ذنوبه .....
Man. arabe 1332, folio 82 recto.

(3) باید کد سالك خلوت نشین ...بذکر مشغول گردد تا از عالم خیال بمیرد و بعالم معانی و حقائق زنده گردد و دیکر بذکر مشغول کردد تا مذکور متجلی شود و اورا از ذکر فانی کرداند واترا مشاهدة کویند ... Man. persan 122, page 497.

Il serait facile de multiplier les passages des livres canoniques qui recommandent la récitation de la formule لا اله الا الله comme étant l'acte le plus méritoire que l'on puisse effectuer au cours de la retraite.

c'est-à-dire dans le monde des vérités transcendantales, et jusqu'à ce qu'il arrive ainsi à la « Révélation », c'est à dire au Nirvana ésotérique. Il ne doit demander à la Divinité qu'elle seule et ne laisser aucune autre idée hanter son esprit (1). D'après Sohraverdi, le Mystique ne doit sortir du lieu où il fait sa retraite que pour se rendre à la prière du Vendredi et à la prière en commun. C'est une très grande faute pour un Soufi qui vit dans la retraite, même la plus sévère, que de ne pas venir faire la prière avec le reste de la communauté. S'il ne veut sortir de sa cellule, sous aucun prétexte, il doit tout au moins y faire entrer quelqu'un qui prie avec lui ; on sait en effet que la prière isolée n'est pas agréée, ou qu'elle l'est beaucoup moins que la prière récitée en commun (2). Le kadi Béha ed-Din ibn Sheddad, l'auteur des النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية raconte que le sultan Salah ed-Din ne faisait jamais la prière seul et que, lorsqu'il était indisposé, il faisait venir un imam pour la réciter avec lui.

En récompense de ces austérités, les Mystiques sont favorisés de miracles كرامات, واردات, فتوح extraordinaires, ils éprouvent des extases احوال, اوقات d'une intensité particulière, ils arrivent à la Certitude absolue dans toute sa pureté et les voiles derrière lesquels est caché le monde métaphysique s'écartent devant leur vue ésotérique, sui-

---

(1) در خلوت از خدای جز خدای طلب مکن و همت بغیر مشغول مدار واگر مکونات باسرها عوض خود سازد قبول مکن چه مطلوب در غایت عزت است وعوض در غایت خست Man. persan 122, page 494

(2) ثم يقعد فى موضع خلوته ولا يخرج الا لصلوة الجمعة وصلوة الجماعة وترك المحافظة على صلوة الجماعة غلط وخطاء فان وجد تفرقة فى خروجه يكون له شخص يصلى معه جماعة فى الخلوة ولا ينبغى ان يرضى بالصلوة منفردا .... Ms. ar. 1332, fol. 82 recto

vant la sentence : « Mon cœur a vu mon Seigneur » (1) ; ils parviennent même à s'extérioriser, au moins à ce qu'ils prétendent ; Sohraverdi cite notamment le cas d'un sheïkh qui vivait à Hamadan et qui racontait que se trouvant un jour dans les environs de cette ville, il vit son fils qui était alors dans la Transoxiane sur le point de tomber du pont d'un bateau qui naviguait sur l'Oxus. Cette vision lui arracha un cri et l'enfant ne tomba point ; quand ce dernier s'en revint à Hamadan, il raconta qu'effectivement il avait failli tomber à l'eau, mais qu'il avait tout à coup entendu la voix de son père et que, par un hasard étrange, il n'était point tombé (2). Quoique ce fait paraisse tenir du miracle, il est de ceux que la science moderne admet sans pouvoir encore les expliquer et il y en a de bien plus extraordinaires. Dans son *Avarif*, Sohraverdi en rapporte d'autres qui sont de pures inventions et qui ressemblent à ceux que Férid ed-Din Attar raconte dans le *Tezkéret-el-evlia*, au cours des histoires de Malik-Dinar, de Rabiyya et de l'hermétique Zoul-Noun.

Quoique le mot de خلوت « retraite » soit de beaucoup celui que l'on trouve le plus souvent chez les Ésotéristes, il leur arrive d'employer quelquefois le terme de عزلت

---

(1) وسمعوا ان المشائخ والصوفية كانت لهم خلوات وظهرت لهم وقائع وكوشفوا بغرائب وعجائب فدخلوا الخلوة لطلب ذلك .....
Avarif el-méarif, man. arabe 1332, folio 78 verso.
et فليعلم ان العبد اذا اخلص لله تعالى واحسن النية وقعد فى الخلوة اربعين يوما واكثر فمنهم من يباشر باطنه صفو اليقين ويرفع الحجاب عن قلبه وبصيرته كما قال قائلهم راى قلبى ربى *Ibid.*, fol. 79 verso.

(2) وسمعت شيخا بهمذان حكى لى انه كوشف فى بعض خلواته بولد له فى جيحون كاد يسقط فى الماء من السفينة قال فزجرته فلم يسقط و كان هذا الشخص بنواحى همذان وولده فى جيحون فلما قدم الولد اخبر انه كاد يسقط فى الماء فسمع صوت والده ولم يسقط .... *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 81 recto

que je traduirai par « réclusion volontaire ». En réalité, ces deux mots ne sont point synonymes, comme l'indique suffisamment la différence du sens initial des racines dont ils sont dérivés, mais ils désignent les deux aspects du même acte : عزلت « réclusion volontaire » est l'acte qui consiste à se séparer moralement du monde en renonçant à prendre sa part des charges de la vie sociale, tandis que خلوت « retraite » désigne spécialement l'acte matériel de s'enfermer dans une cellule ; la خلوت « retraite » ne pouvant aller sans la عزلت ou renoncement aux contingences de la vie, on comprend comment ces deux termes ont fini dans le langage des Mystiques par devenir, à peu de chose près, des synonymes. Voici comment le mohtésib Shems ed-Din d'Éberkouh s'exprime à ce sujet dans le *Medjma el-bahreïn* (1) : « La « retraite » خلوت peut également être nommée « réclusion volontaire » عزلت, en effet, la « retraite » est l'une des habitudes louables des Soufis et la « réclusion volontaire » est le critérium absolu que le Mystique est arrivé au Nirvâna. Au commencement de la vie mystique سلوك, celui qui a l'intention de faire la

---

(1) و این (خلوة) را عزلت هم توان خواند از جهت انك خلوت صفت اهل صفوت است و عزلت علامت وصلت پس خلوت نشین معتزل‌را در بدایت سلوك از خلق ضرورت باشد و در نهایت خلوت تا وحشت از خلق در نفس او متمکن کردد و انس او باحق محقق شود و در اختیار عزلت نیت چنان کند که خلق از شر او ایمن شوند نه او از شر خلق ایمن شود ..... ای نفیس خلوت در حقیقت اعتزال از خصال ذمیمه است وعزلت خلوت باحق چنانچه هیچ مخلوق را مجال وسعت نماند و انچه ابو یزید بسطامی کفت خدایرا بخواب دیدم وکفتم چکونه بتو واصل شوم فرمود دع نفسك و تعال اشارت هم بعزلت است و هم بخلوت .... Man. persan 122, pages 461-462

Cf. Kosheïri, *Risalah*, man. arabe 1330, folio 76 recto, qui dit que le novice doit d'abord fuir la société des hommes, puis à la fin s'enfermer dans une cellule pour rester en tête à tête avec lui-même.

retraite خلوت نشین doit, de toute nécessité, se détourner complètement du monde de façon à ce que la haine de la société soit fermement établie dans son âme ; c'est seulement à la fin de la vie mystique qu'il fera matériellement la « retraite » خلوت (1) et qu'il arrivera à la communion انس absolue avec l'Être Unique. Dans le choix de la réclusion volontaire عزلت, l'intention doit être telle que le monde soit complètement garanti du mal qui peut provenir du Mystique, tandis que le Mystique ne sera nullement protégé contre le mal qui peut lui être causé par autrui. En réalité, la « retraite » خلوت est l'action de renoncer complètement aux vices auxquels on a coutume de s'adonner (2) et la « réclusion » عزلت est la « retraite » faite avec l'Être Unique en dehors absolument de toute créature.

C'est en ce sens qu'Abou Yézid el-Bistami a dit : « Je vis Dieu dans un rève et je lui dis : Comment ferai-je pour arriver jusqu'à toi ? il me répondit : Renonces à ton Moi et élèves-toi ! ». Cette sentence s'applique aussi bien à la

---

(1) En d'autres termes, et d'une façon plus intelligible, la personne qui veut faire la « retraite » خلوت doit tout d'abord faire la عزلت, c'est à dire la retraite morale ; il est clair que celui qui s'enfermerait dans une cellule en ayant conservé le goût du monde et en ayant gardé toutes ses passions, c'est à dire sans avoir fait la عزلت, ne ferait que se ronger l'esprit de dépit et ne tirerait aucun profit de ces pratiques ascétiques. Dans tout le Soufisme, l'acte moral doit toujours précéder l'acte matériel et les Ésotéristes considèrent avec raison que la formule, la *mañtra*, n'a aucune valeur intrinsèque et qu'elle n'est rien sans l'intention.

(2) Litt. de faire la عزلت (اعتزال) des vices .... ; cette définition est, comme on le voit, beaucoup trop étroite ; car il suffirait, si elle était exacte, de renoncer aux pratiques blâmables de la vie ordinaire pour se trouver dans l'état du Mystique qui fait la retraite parfaite.

« retraite » خلوت qu'à la « réclusion volontaire » عزلت.

La « réclusion volontaire » عزلت, dit Hoseïn ibn Ali el-Vaïz el-Kashifi dans le *Lebb-i lobab-i Mesnévi*, signifie l'action de s'abstenir de tout péché, de se garder de toute affection pour les créatures et de cesser toute relation avec son prochain(1). La condition primordiale et le commencement de la réclusion volontaire est de s'affranchir complètement des sens, car toutes les calamités qui assaillent l'esprit روح proviennent de ce fait qu'elles l'atteignent par l'intermédiaire des attributs de l'âme صفات نفس, car elles pénètrent par la fenêtre des sens ; c'est de cette façon qu'elles ternissent la pureté de l'esprit et qu'elles font tomber l'homme du stade suprême اعلى عليين de la Proximité d'Allah au stade infime اسفل السافلين de la nature physique ; si le Mystique ne se délivre pas du joug des sens, il lui sera toujours impossible de se livrer à la réclusion volontaire et à la retraite (2).

L'une des retraites les plus méritoires auxquelles les Soufis puissent se livrer est la retraite de quarante jours

(1) La réclusion volontaire, dit Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi dans le *Haliyet el-abdal*, man ar. 1338, folio 3 verso, se présente sous deux aspects : celle des novices qui consiste à s'éloigner simplement du monde, et celle des Soufis parfaits qui consiste à chasser du cœur toute idée de contingence, pour n'y plus concevoir que celle d'Allah ; cette dernière forme de la réclusion volontaire conduit à la révélation des secrets de l'Unité divine.

(2) بدانكه عزلت عبارتست از اجتناب معاصى و احتراز مخالطه خلق و منقطع شدن از اغيار و اصل عزلت معزول كردانيدن حواس است از تصرف در محسوسات كه هر محنت كه بروح ميرسد بواسطه اثار صفات نفس كه از روزنهٔ حواس در مى آيد و روح پاكرا تيره ميسازد وادميرا از اعلى عليين قربت باسفل السافلين طبيعت مى اندازد پس سالكرا از عزلت و خلوت چاره نباشد. Man. supp. persan 1141, folio 79 verso.

que les auteurs arabes nomment الاربعينية et les persans چهله (1). Le nombre 40 chez les Esotéristes, et même chez les Musulmans, a une valeur mystique qu'il est difficile d'expliquer d'une façon satisfaisante. On sait que dans le très grand nombre des traditions musulmanes, on en a choisi 40, qui sous le titre de اربعين ont été traduites dans toutes les langues de l'Islam (2). Sohraverdi dans son *Avarif el-Méarif* prétend que la vertu extraordinaire de ce nombre provient de ce que le prophète-roi David a prié Allah durant 40 jours pour obtenir de lui son pardon (3). Ce qui, mieux que tout argument, montre la valeur de la retraite de quarante jours, dit l'auteur du مرصاد العباد, Abou Bekr Abd Allah ibn Mohammed el-Râzi, c'est que l'Être Unique l'a imposée à Moïse avant de lui remettre les tables de la loi sur le mont Sinaï ; Abou Bekr Abd Allah ajoute, ce qui ne lui paraît pas moins concluant, que le corps d'Adam fut formé par Allah de l'eau et du limon de la terre également en quarante jours et chacun des jours de la retraite quarantenaire correspond à l'une de ces journées (4).

---

(1) C'est même la seule dont Sohraverdi parle aux chapitres XXVI-XXVIII de son *Avarif el-méarif* qui sont intitulés ainsi qu'il suit : فى كيفية ; فى ذكر فتوح الاربعينية ; فى خاصية الاربعينية التى يتعاهدها الصوفية الدخول فى الاربعينية

(2) Le plus célèbre de ces traités de quarante traditions est sans contredit celui qui fut compilé par l'imâm shafeïte Mohyi ed-Din Yahya ibn Shéref el-Névavi qui mourut en 676 de l'hégire ; ce traité a servi de base à un grand nombre de travaux sur les traditions, parmi lesquels l'un des plus importants est le سراج الطالبين ومنهاج الراغبين فى شرح الاحاديث الاربعين d'un nommé Abou Abd Allah Mohammed el-Hoseïni el-Shafeï el-Idji, qui se trouve conservé sous le n° 27 de l'ancien fonds persan.

(3) Man. arabe 1332, folio 81 verso.

(4) طلسم اب و گل ادم را بر روى روحانيت او بچهل شبانروز بستند كه خمرت

La vie que menaient les Soufis durant ces retraites de quarante jours n'était pas précisément confortable et rien ne leur était épargné pour leur permettre de s'infliger les macérations qui devaient les conduire à la Connaissance Suprême معرفة et à l'Unification avec l'Être Unique توحيد. Le confortable est une chose dont on se passe facilement en Orient et un paillasson sous un appentis constitue un coucher très suffisant, aussi les Mystiques se livraient-ils à des jeûnes extraordinaires qui étaient pour eux le seul moyen de se causer une souffrance réelle. Sohraverdi cite dans l'*Avarif el-Méarif* des gens qui durant une retraite de 40 jours ne prirent de nourriture que quatre fois : le septième, dix-septième, trente-deuxième et quarantième jour (1). Il parle même d'un Soufi qui dans sa journée ne mangeait que le quart d'un septième, soit la vingt-huitième partie d'un pain plat, de telle sorte qu'un de ces pains lui durait tout près d'un mois. Telle n'était pas évidemment la règle générale, car tout le monde n'aurait pu résister à un pareil régime. Le jeûne rigoureux durant la retraite de quarante jours était le symbole du jeûne que l'Être Unique imposa au Prophète Moïse avant la sortie d'Égypte et avant de lui remettre les tables de la Loi sur le Sinaï (2).

En fait, la seule nourriture qui soit permise dans la retraite est du pain et du sel (3). Chaque soir, le Soufi

---

طينة ادم بيدى اربعين صباحا ان طلسمرا چهل بند ساختند لا جرم بكليد طلسم كشاى چهل دندانه اخلاص عبوديت اربعين صباحا ان طلسم مى توان كشود
Man. supp. persan 1082, folio 55 recto. Cf. *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 76 verso et ssq.

(1) وقد فعل ذلك طائفة حتى انتهى طيهم الى سبعة ايام وعشرة ايام وخمسة عشر يوما الى الاربعين *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 83 recto.

(2) *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 76 verso.

(3) واما قوت من فى الاربعينية و الخلوة فالاولى ان يقنع بالخبز والملح ويتناول

reçoit une seule livre de pain, dont il fait deux parts : l'une qu'il mange au commencement de la nuit et la seconde vers sa fin. Sohraverdi trouve que c'est là une nourriture légère qui ne fatigue pas l'estomac, et qu'elle permet à ceux qui s'en contentent de garder leurs idées nettes pour faire les invocations et la prière. Autant que possible, le Soufi doit se contenter de cette maigre pitance ; toutefois il ne lui est pas absolument interdit de manger quelque autre chose, à la condition de diminuer d'une quantité équivalente le poids du pain qui lui est donné. Il doit même, pour bien faire, arriver à diminuer progressivement cette quantité de nourriture de façon à arriver dans la dernière décade de la quarantaine à une demi-livre de pain par jour ; il s'est même trouvé des Mystiques qui commençaient la quarantaine avec une demi-livre de pain et qui la terminaient avec un quart.

D'autres mangeaient pour la première fois vingt-quatre heures après leur entrée en cellule, puis ils ne prenaient plus rien jusqu'à la soixante-douzième heure ; leur pitance pour la journée se réduisait à un tiers de livre, celle de chaque heure prise isolément revenant à un sixième d'ocque (1). On ne s'étonne plus après cela de la maigreur

---

كل ليلة رطلا واحدا يتناوله بعد العشا الاخرة وان قسمه نصفين ياكل اول الليل نصف رطل واخر الليل نصف رطل فيكون ذلك اخف للمعدة واعون على قيام الليل واحيايه بالذكر والصلوة وان اراد اخر فطوره الى السحر وان لم يصبر على ترك الادام يتناول الادام وان كان الادام هيا يقوم مقام الخبز ينقص من الخبز بقدر ذلك فان اراد التقليل من هذا القدر ايضا ينقص كل ليلة دون اللقمة بحيث ينتهى تقلله فى العشر الاخير من الاربعين الى نصف رطل و ان قوى قنع النفس بنصف رطل من اول الاربعين وينقص يسيرا كل ليلة بالتدريج حتى يعود فطوره الى ربع رطل فى العشر الاخير
Avarif el-méarif, man. arabe 1332, folio 82 verso.

(1) وقد جعل للجوع وقتان احدهما اخر الاربع وعشرين ساعة فيكون الرطل لكل ساعة سدس اوقية باكلة واحدة يجعلها بعد العشا الاخرة او يقسمها اكلتين كما ذكرنا والوقت الاخر على راس اثنين وسبعين ساعة فيكون طى ليلتين والافطار فى الليلة الثالثة ويكون لكل يوم وليلة ثلث الرطل. *Avarif el-méarif*, ms. ar. 1332, folio 82 verso.

cadavérique des derviches qui sont représentés dans les peintures persanes.

Si le Mystique en retraite demande à boire et qu'on lui offre de l'eau pure, il doit l'accepter ; il doit accepter le lait, même s'il est coupé avec de l'eau ainsi que du miel ; il doit refuser le vin à moins qu'il ne soit coupé par moitié avec de l'eau de pluie, mais il ne doit pas le boire s'il est coupé avec de l'eau de rivière ou de fontaine (1). Cela explique d'une façon assez inattendue un passage du *Miradj-Nâmèh*. Après avoir dépassé le *Sidret el-Mountéha*, la réplique du Haoma blanc, du Gaokerena de la théologie mazdéenne, Mahomet raconte ce qui suit : « Les anges vinrent au devant de moi et me donnèrent le salut. Ils apportaient trois coupes et me les présentèrent ; dans l'une était du lait, dans l'autre du vin, et dans la troisième du miel. Je pris celle qui contenait du lait et j'en bus. Voyant que je ne touchais pas aux deux autres, les anges me dirent : Tu as bien fait de choisir le lait et de le boire, car tous ceux qui suivent ta voie sortiront de ce monde avec la foi (2) ».

Malgré son exceptionnelle rigueur, le mohtésib d'Eberkouh n'a pas hésité à faire de cette retraite de 40 jours, l'une des prescriptions essentielles de la Voie mystique en s'appuyant sur la tradition. « Celui qui offrira à Dieu un culte rigoureux pendant 40 jours, les sources de la sagesse

---

(1) ای نفیس باید که سالك خلوت نشین‌را اگر در اثناء خلوت از مشارب اهل سلوك آب دهند فرا گیرد و باز خورد و اگر شیر دهند قبول کند و اگر هر دو آمیخته دهند همین سبیل و اگر عسل دهند هم قابل شود و اما اگر خمر دهند اعراض کند الا اگر باب باران ممزوج باشد بخلاف آب جوی و چشمه که تشرب از آن محظور است

Medjma el-bahreïn, man. persan 122, page 497. Cf. *Miradj-Namèh* en ouïghour, Supplément turc 190, folio 35 verso.

(2) *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 463.

passeront de son cœur sur sa langue » (1). Les termes mêmes de cette tradition semblent indiquer qu'il n'était pas besoin de se livrer à cette retraite quarantenaire plusieurs fois de suite, mais c'est là un point sur lequel ni le mohtésib d'Éberkouh, ni les autres auteurs mystiques ne s'expliquent clairement. Un fait certain, c'est qu'il a toujours été recommandé aux Soufis de ne pas s'y livrer à l'aveuglette et de leur propre autorité, sans savoir s'ils y sont ou non préparés.

« Le Mystique doit se scruter, dit Shems ed-Din (2), pour connaitre le stade auquel il est parvenu et pour savoir quelle importance la faculté imaginative وهم (3) possède dans son âme ; si elle y occupe une place prépondérante, il doit se garder de faire la retraite, à moins cependant qu'un skeïkh ne le lui ordonne ; si au contraire, c'est l'intellect عقل qui domine en lui, il ne peut que tirer des avantages de la pratique de la retraite ».

---

(1) من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه

(2) ای نفیس سالك باید كه بخلق مایل نشود تا عارف مقام خویشتن بگردد یعنی بداند كه قوت سلطان وهم در مملكت او بچه اندازه است اگر بنوعی غالب است كه احكام او در سائر قضایا نافذ و ممضاست از خلوت محترز باید بود الا بفرمان دانا و اگر بنوعیست كه محكوم دیوان خلافت است و سلطان عقل برو غالب اورا در خلوت نشان و ملتزم ریاضت كردان مراد از ریاضت تهذیب اخلاق وترك رعونت و تكلف و تحمل اذی و ملامت است *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, page 492. On remarquera dans ce passage l'emploi du mot دانا, litt. : « savant, sage » dans le sens du mot arabe شیخ ; en réalité دانا est ici, comme dans tous les passages similaires du *Medjma el-bahreïn* dans lesquels on le rencontre, la traduction de l'arabe عارف, « celui qui est arrivé au stade مقام de de la Connaissance معرفت », stade qui est celui du sheïkh, supérieur et directeur de conscience de toute la communauté.

(3) Dans la terminologie des Ésotéristes, le mot وهمية désigne la faculté par laquelle on saisit la qualité des objets et grâce à laquelle on se forme des opinions.

Se livrer à ces austérités sans l'avis et sans la surveillance immédiate d'un directeur de conscience est aussi funeste que de se cloîtrer hors de propos et sans avoir pris conseil d'un des supérieurs de l'ordre, car, toujours d'après le mohtésib d'Éberkouh « la première condition pour faire cette quarantaine avec profit est de chercher, soit en dehors du couvent, soit même parmi les Soufis qui y vivent, un homme sage et aussi parfait que possible qui serve de guide et de directeur (1) ». Une fois par semaine, le sheïkh doit se rendre dans l'endroit où le novice fait sa retraite, d'abord pour voir comment il se comporte et pour lui apporter par sa présence des encouragements à supporter le poids de la lutte contre les tentations et ses mauvais instincts, ainsi que pour lui donner toutes les directions spirituelles dont il peut avoir besoin (2).

Toutes ces précautions minutieuses pour empêcher les Soufis de se livrer aux quarantaines à contre-temps portent à croire qu'elles étaient l'un des actes les plus importants de la vie mystique, peut-être isolé, ou tout au moins qu'on ne répétait pas souvent.

Les conditions de la valabilité de la retraite sont à peu près les mêmes chez tous les auteurs mystiques ; Sohraverdi se borne à dire dans l'*Avarif el-Méarif* que le Soufi

---

(1) شرط و ادب اول انست که معلمی کامل که مرشد و هادی کویند از بیرون یا اندرون بجوید ولا محاله یکی از جهان تواند بود از جهت انك حصول علم جز بدو طریق ممکن نیست ..... *Ibid.*, page 463.

(2) چون معلم کامل یعنی انسان دانا یافته باشی با اجازت او در چهله نشین و زمام امر خویش بدست تصرف و تدبیر شیخ تسلیم کن تا بر وفق مصلحت و حسب اقتضاء تصرف در تو کند ..... وشیخ هر هفته بخلوتخانهٔ مرید رود تا بمشاهدهٔ جمال شیخ قوی حال شود و متحمل اثقال مجاهده کردد و اکر شکی یا شبهتی واقع شده باشد بلطف تدبیر رافع ان شود و اکر بمشکلی مقید کشته باشد اورا بجوابی کره کشای مطلق کرداند ..... *Ibid.*, page 470.

qui s'y livre doit passer la plus grande partie de son temps en prières et en méditations. Plus explicite que Sohraverdi, Abou Bekr Abd Allah ibn Mohammed el-Razi affirme que les conditions qui assurent au Soufi tous les avantages qu'il peut tirer de la retraite sont innombrables, mais qu'il y en a huit qui sont plus importantes que toutes les autres, au point que l'inobservation d'une seule d'entre elles entraine fatalement la nullité de la retraite.

Le Soufi doit se tenir rigoureusement seul dans sa cellule (1), les yeux constamment tournés vers la kibla et n'en sortir que pour aller faire ses ablutions légales ; la cellule doit être aussi inconfortable que possible, toute petite, obscure, avec une porte bien fermée et recouverte d'un tapis, pour empêcher le son et toute lumière d'y pénétrer, de façon à ce que le Mystique ne soit troublé par aucune contingence.

---

(1) اول در خانهٔ خالی تنها نشستن است و روی بقبله آورد مربع دستها بر روی ران نهاده غسل کرده نیت غسل مرده بخلوت خانه را بحد خویش شمرده و از آنجا جز بوضو و حاجت بیرون نیاید و خانه باید که تاریک بود و کوچك و پرده بدر فرو کرده تا هیچ روشنی و آواز در نیاید تا حواس از کار فرو افتد از دیدن و شنیدن و گفتن و رفتن تا روح مشغول حواس و محسوسات نباشد ..... دوم پیوسته بر وضو بودنست که وضو مومن‌را گرفتن راه شیطانست تا برو ظفر نیابد .... سوم مداومت نمودن بر ذکر لا اله الا الله است چنانك الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم اشارت بدان ذکر است و شرح خاصیت ذکر رفت چهارم ملازمت نفی خاطر است باید که هر خاطر که آید از نیك و بد جمله بلا اله نفی میکند ... پنجم دوام صوم است باید که بر دوام روزه دارد که روزه‌را در قطع تعلقات بشری و خمود صفات حیوانی خاصیتی عظیم است .... ششم دوام سکوتست باید که با هیچ کس سخن نگوید الا بشیخ بقدر ضرورت کشف وقایع وعرض احوال باقی من صمت نجا بر خواند وجز بذکر زبان نجنباند هفتم مراقبهٔ دل خویش است تا پیوسته دل با دل شیخ می دارد و مدد می طلبد که فتوحات غیبی و نسیم نفحات الطاف الهی ابتدا از روزنهٔ دل شیخ بدل مرید رسد ... هشتم ترك اعتراض است بر خدای بدان معنی که هرچه از غیب بدو فرستد از قبض و بسط و رنج و راحت و صحت و سقم و کشایش و فرو بستکی راضی باشد وتسلیم کند و روی از حق نکرداند وثابت قدم باشد, *Mersad el-ibad*, man. supp. persan 1082, folio 55 et 55 verso.

2° Il doit répéter aussi souvent que possible les ablutions وضو et 3° réciter sans discontinuer la formule « Il n'existe pas d'autre divinité qu'Allah ». Il doit être tellement submergé dans cette occupation que si quelqu'un vient à entrer dans sa cellule, non seulement il ne doit pas le reconnaître, mais il ne doit même pas s'apercevoir de sa présence (1).

4° Il doit s'appliquer à refréner constamment les mouvements et les inclinations de son cœur et ne plus s'occuper que d'Allah.

5° Il doit se livrer à un jeûne rigoureux, 6° garder le silence le plus absolu, et n'élever la voix que pour réciter la formule de l'Unité et pour s'adresser au supérieur du monastère quand celui-ci vient lui rendre visite.

7° Il doit observer d'une façon constante les mouvements de son cœur de façon à être toujours en communion spirituelle avec le sheïkh et à recevoir ainsi les grâces de l'Être Unique dont le sheïkh est l'intermédiaire,

8° ne jamais se révolter contre la Divinité et considérer tout ce qu'elle lui envoie, bonheur ou malheur, comme une grâce.

Le silence que le Mystique doit garder dans la retraite a deux aspects : le premier est le silence de la langue, le silence matériel ; le second, le silence du cœur qui, au figuré, signifie que le Mystique doit arracher de son cœur les passions qui y sont causées par l'âme concupiscente et qui y apportent une perturbation funeste ; il doit au

(1) فاما اذا غاب الصادق فى ذكر الله تعالى حتى يغيب عن المحسوس بحيث لو دخل عليه داخل من الناس لا يعلم به لغيبيته فى الذكر فعند ذلك قد ينبعث فى الابتداء من نفسه مثال وخيال ينفع فيه روح الكشف —
Sohraverdi, *Avarif el-méarif*, man. arabe 1332, folio 80 verso.

contraire s'efforcer de faire pénétrer dans son cœur des pensées rahmaniennes رحمانی, c'est-à-dire, en d'autres termes, des pensées qui aient l'Être Unique رحمان pour seul but.

L'homme qui impose silence à la fois à sa langue et à son cœur est plus favorisé de révélations que s'il se livrait à n'importe quel exercice de mortification.

Le premier aspect du silence est celui de la grande majorité des Soufis, tandis que le second n'est l'apanage que d'une minorité, celle qui comprend les êtres qui sont arrivés à la Contemplation et au Nirvana صاحب مشاهدة.

Le silence, ajoute Shems ed-Din Ibrahim, est la préface de la connaissance de la Divinité, il a pour but de délivrer celui qui arrive à cette connaissance, le عارف, des entraves de la matérialité هیولی (grec ὕλη), comme a dit Mahomet : « Celui qui se tait est un homme sauvé » (1).

Dans un autre passage du *Medjma el-bahreïn* (2), Shems

---

(1) *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 476 et 478.

(2) شرط و ادب اول انست که معلمی کامل که مرشد و هادی گویند از بیرون یا اندرون بجوید و لا محاله یکی از جهان (ms. چهار) تواند بود از جهت انک حصول علم جز بدو طریق ممکن نیست مجاهده و غیر مجاهده اما مجاهده عبارت از کوشش است که انرا سلوك گویند و غیر مجاهده عبارت از کشش که انرا جذبه گویند واز ان جهت که جذبه فعل حق است تعالی و تقدس و سلوك فعل بنده — *Medjma el-bahreïn*, man. persan 122, pages 463 et sqq. — و شرط و ادب دوم انست که در محافظت زمان اجتهاد نماید تا چله در میقات و موسم خویش اتفاق افتد چه در سورت گرما و شدت سرما و سن شیخوخت وطفولیت نشاید از ان جهت که این معنی بزمان معتدل و سن شباب که مزاج معتدل باشد مختص است و اگر زمان و مزاج از اعتدال منحرف باشد اعتدال در اخلاق و ملکات و تعدیل در صفات و فضائل صورت نه بندد و شرط و ادب سیوم انست که مکانی را معین کند که از گذر اوباش و تردد خلق و مزاحمت مشوش سالم باشد و دران ساعی شود که صریر باب مثلا و طنین ذباب سبب تفرقه خاطر او نشوند فکیف دیگر شواغل و صدا ذکر او بگوش مردم نرسد — پس متوجه

ed Din donne neuf autres conditions de la retraite qui diffèrent sensiblement de celles qui viennent d'être exposées et dont voici le résumé :

La première condition absolue de validité de la retraite est que le Soufi doit chercher soit dans l'intérieur, soit même à l'extérieur du couvent, un homme savant qui lui serve de directeur de conscience et qui peut même être une personne appartenant au siècle. La science ne peut

---

قبله شود و ذکر اغاز کند (*ibid.*, p. 470) ای نفیس در مدتی مدید ذکر در اندرون تواند
رفت و بعد از ان بمدتی جای کیر شود و دل ذاکر کردد چه حرق عادت از معظمات
امورست ...و در وقت ذکر حضور دل شرطیست که تقلب در نفی و اثبات بقدر مقام
و علم باو مربوط است و از اذکار مبتدیانرا لا اله الا الله که توحید عوام است مختار
باشد و متوسطانرا لا هو الا هو که توحید خواص است و منتهیانرا هو که توحید خواص
الخواص است (*ibid.*, p. 472) ....اما منتهی هر نوبت که هو کوید مراتب کون که پنج
است بر شش جهت زند که واو است و جمله بباد هوا بر دهد زیرا که با وجود هویت
حق هیچ موجودیرا هویت نماند و شرط و ادب چهارم انست که غذا از وجه حلال
سازد چنانك دران مدخل شبهت نباشد و احتیاط ان بر شیخ و خادم باشد از جهت
انك ما لا بد چهل روزه زمان چهله بر شیخ و خادم است ..... (*ibid.*, page 473) و شرط
و ادب پنجم انست که همیشه با وضوء باشد که سلاح مومن است تا شیطان که دشمن
جانست غارت ایمان نکند وحسر کفر و فسوق و معاصی نکرداند و هنکام هر نمازی که
عبارت با حق است و از این جهت فرمودند المصلی یناجی ربه والرب فی محراب
المصلی ..... و شرط و ادب ششم انست که در ایام چهله صائم باشد چه صوم عبارتیست
از تجویع بدن تا مجاری شیطان تنك شود ..... (*ibid.*, page 474) شرط و ادب هفتم
خاموشیست و خاموشی بنسبت با زبان و دل دو نوع تواند بود نوع اول خاموشی
زبان است و ان در حدیث غیر حق است و نوع دوم خاموشی دل است و این عبارتیست
از انك دل از خاطرهاء نفسانی که بکونی از اکوان متعلق باشد اعراض کند و بخاطرها
رحمانی که بمکون و صفات او متعلق باشد مقبل کرداند ..... و خاموشی زبان از عادات
عوام اهل سلوك باشد و خاموشی دل از صفات مقربان و اصحاب مشاهده ....
(*ibid.*, pages 476 et 477) شرط و ادب هشتم انست که خواب کم کند وانرا سهر
خوانند و سهر نتیجه جوع باشد (*ibid.*, page 478) و شرط و ادب نهم انست که حقائق
خواطر بداند تا نفی و اثبات ان بجای خود و مقدار خود تواند کرد ای نفیس خاطر
عبارتیست از انچه بر دل سالك از انواع خطاب وارد شود و این چهار قسم باشد رحمانی
وملکی و نفسانی و شیطانی و هر یكرا بحسب خصائص علامتی باشد و ان علائم معرفات
خواطر باشند ..... (*ibid.*, page 480)

en effet s'acquérir que de deux manières : par l'effort et sans effort. Effort signifie action, c'est ce qu'on nomme la vie de macérations سلوك ; sans effort, signifie passivité, c'est ce qu'on appelle la grâce révélatrice جذبه (1); cette grâce est l'acte de l'Être Unique, tandis que la vie ascétique سلوك est un acte qui dépend uniquement de la volonté de l'être créé ; la seconde condition est que le Mystique qui veut faire la retraite, soit simple, soit de quarante jours, doit faire tous ses efforts pour choisir avec précision le moment où il la commencera, de façon à bien la faire en temps opportun ; en effet, il ne convient point de se mettre en retraite au moment où le froid est le plus rigoureux ou quand la chaleur est écrasante, ni dans l'extrême vieillesse ni dans la trop grande jeunesse ; il faut pour cela un âge convenable et des circonstances extérieures moyennes, sans quoi on risque fort de n'en tirer aucun avantage. On reconnait dans ces recommandations qui étonnent à première vue de la part de gens pour lesquels la vie ascétique est le moyen suprême d'arriver au Nirvana, le juste milieu de la philosophie hellénique. La troisième condition est que le Soufi doit posséder un endroit dans lequel il ne soit pas exposé à être troublé par les allées et venues de tous les gens de façon à pouvoir s'isoler complètement et n'être dérangé par aucune des contingences de la vie. Le Soufi ne doit se laisser distraire ni par le bruit de sa porte quand elle s'ouvre, ni par le bourdonnement des mouches, ni par n'importe quel bruit de la vie ; c'est là une condition essentielle pour qu'il oublie son ipséïté ;

(1) Ce terme de جذبه qui signifie une grâce spéciale par laquelle Allah *attire* à lui جذب le Soufi sera étudie au cours de l'article suivant.

le Soufi dans sa cellule, doit se tourner vers la *kibla* et réciter l'Invocation ذکر (1) mais d'une voix si faible que personne ne l'entende ; durant un long temps cette récitation peut n'être qu'une opération toute machinale, mais il arrive un moment où l'Invocation entre dans le cœur du Mystique et le remplit entièrement ; cela se produit seulement quand le Soufi, grâce à sa vie claustrale, a perdu toutes les habitudes et toutes les conventions de la vie contingente, ce qui, comme le dit le mohtésib Shems ed Din d'Éberkouh est le but suprême que l'on doit chercher à atteindre. La condition expresse pour la validité de la récitation de la formule de l'Invocation est que le cœur du Soufi ne soit distrait par aucune contingence ; pour ceux qui sont seulement au commencement de la vie ascétique, l'Invocation est la formule bien connue dans l'Islamisme : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah », c'est l'Invocation de la communauté musulmane. Il est intéressant de remarquer à ce propos que les Soufis n'ajoutent pas comme les Musulmans ordinaires « et Mahomet est son Prophète ». Ceux qui sont arrivés au milieu de la « Voie » disent : « Il n'y a pas d'autre Ipseïté que Lui » ; c'est la formule de l'Unité توحید des élus; ceux enfin qui sont parvenus aux limites extrêmes de la Voie mystique se bornent à dire « Lui ! » C'est la formule des Élus par excellence. Chaque fois que le Soufi qui est parvenu au point le plus lointain de la « Voie » mystique dit « Lui ! », il disperse dans les six directions de l'Espace les cinq stades de l'Existence (2) parce qu'aucune existence ne

(1) ou plus exactement la formule : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah ».

(2) En disant *houa*, qui est composé de *h* qui vaut 5 et de *v* qui vaut 6.

peut conserver son ipseïté en présence de l'Ipseïté de l'Être Unique.

La quatrième condition de la validité parfaite de la retraite est de n'user rigoureusement que des aliments licites.

La cinquième est de répéter le plus souvent possible les ablutions وضوء qui, de l'avis de tous les théologiens et traditionnistes musulmans, est l'arme la plus efficace du croyant contre les attaques du démon ; elle consiste aussi à s'acquitter avec la plus grande régularité des prières canoniques ; une tradition attribuée à Mahomet dit à ce sujet : « Celui qui prie converse avec son Maître et Dieu est matériellement dans le *mihrab* de celui qui lui adresse une oraison ».

La sixième est d'observer un jeûne rigoureux pendant la retraite de 40 jours ; en effet, le jeûne émacie le corps et le garde des attaques du démon.

La septième consiste dans le silence ; le silence, dit le mohtésib d'Éberkouh, dans le *Medjma el-bahreïn*, a deux aspects : l'un concerne la langue, c'est le silence matériel ; l'autre regarde le cœur, c'est le silence spirituel. Le silence spirituel consiste dans ce fait que le cœur du dévot n'écoute plus les sentiments qui émanent de son âme نفس et qui ne peuvent se rapporter qu'aux contingences, pour n'écouter que les sentiments qui lui sont inspirés par le Rahman, c'est-à-dire par l'Être Unique. Le silence matériel est celui que peuvent garder tous les adeptes du Soufisme عوام ; quant au silence spirituel, il n'y a que les « Parvenus », ceux qui sont arrivés aux dernières limites de la « Voie », طريقة, à la Connaissance اتحاد, qui peuvent l'observer ; ce sont les خواص الخواص.

La huitième consiste à peu dormir, la veille est d'ailleurs le résultat fatalement amené par le jeûne.

La neuvième et dernière condition indiquée par le mohtésib d'Éberkouh est que le Soufi doit bien connaître la véritable nature des inclinations de son cœur خواطر de façon à savoir dans quel sens il est bon qu'il agisse et dans quelle mesure مقدار. Ces inclinations, qui portent l'esprit et le cœur du Mystique à faire telle ou telle chose suivant leur nature, peuvent se rapporter à quatre genres tout à fait différents : celles qui sont produites par l'Être Unique agissant avec les attributs qui sont attachés à l'épithète de « Miséricordieux » رحمان et à celle de « Souverain » ملك, celles qui sont produites par l'âme نفس du Mystique, celles enfin qui sont causées par le démon ; chacune de ces inclinations, de ces impulsions données au cœur du Soufi ont des propriétés particulières et elles se révèlent par des signes spéciaux et qui varient des unes aux autres ; ce sont ces signes que les Mystiques nomment dans leur terminologie معرفات خواطر.

Un passage de l'*Avarif el-Méarif* montre l'importance que les Soufis, et en général les personnes qui voulaient parvenir à la béatitude dans l'autre monde, attribuaient à la pratique de la retraite. Il y est dit que des gens ayant été témoins des avantages extraordinaires que les Mystiques retiraient de leurs retraites et de leurs macérations voulurent les imiter sans rien avoir du Soufi et que, loin d'arriver à la quiétude, ils ne cessèrent d'être tourmentés par le démon. Cela prouve surabondamment que ces qua-

rantaines n'ont d'utilité que si l'on est Soufi et que si l'on connait la Règle (1).

(*A continuer.*) E. BLOCHET.

---

(1) وقد غلط فى طريق الخلوة والاربعينية قوم وحرفوا الكلم من مواضعه ودخل عليهم الشيطان وفتح عليهم باب الغرور ودخلوا الخلوة على غير اصل مستقيم من تادية حق الخلوة بالاخلاص وسمعوا ان المشائخ والصوفية كانت لهم خلوات وظهرت لهم وقائع وكوشفوا بغرائب وعجائب فدخلوا الخلوة لطلب ذلك وهذا غير الاعتدال ومحض الضلال وانما القوم اختاروا الخلوة والوحدة لسلامة الدين وتفقد احوال النفس واخلاص العمل لله
Avarif el-Méarif, ms. ar. 1332, folio 78 verso....

C'est dans le même sens qu'un Mystique a dit : Ceux qui entrent en retraite sans en remplir intégralement toutes les conditions, la calamité tombe sur eux. » وقد دخلت الفتنة على قوم دخلوا الخلوة بغير شروطها ; ms. arabe 1332, fol. 79 recto.

LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

IX. MORT.

Le poète commence par établir que tous les hommes doivent nécessairement mourir (1). Ce que nous avons de mieux à faire, en face de cette fatalité inéluctable, c'est de nous résigner et d'en prendre courageusement notre parti.

Jaritâri, l'ainé des fils de Mandapâla et de Jaritâ, disait :

« Le sage demeure vigilant en face de la mort, et quand la mort se présente, il n'en ressent pas les affres. L'imprévoyant, au contraire, qui ne veille pas, quand l'heure critique approche, en ressent les angoisses et n'atteint pas le salut » (2).

Pour les Hindous, le dieu de la Mort, c'est Yama qui envoie ses serviteurs, munis d'un filet, lui chercher, chaque jour, sa provision de victimes. Une fois, cependant, il

(1) CLVIII, 2. — S. Paul a dit : Statutum est hominibus semel mori. Heb. IX, 27.

(2) CLXXXII, 1 et 2. — Cf. Matt. XXV, 13. Marc, XIII, 33.

négligea, volontairement du reste, de faire mourir les hommes. Voici comment Vyâsa raconta l'évènement à Drupada.

« Autrefois les Dieux établirent un *sattra* (1) dans la forêt de Naimisha (2). Yama, fils de Vivasvat, remplit l'office de sacrificateur (3). Pendant qu'il était ainsi occupé, il s'abstint de faire périr les êtres (humains) qui, épargnés par le temps et ne mourant plus, devinrent très nombreux. Soma, Çakra, Varuṇa, Kubera, les Sâdhyas (4), les Rudras, les Vasus (5), les deux Açvins, Prajâpati, le guide de l'univers, et d'autres dieux accoururent près du gourou des mondes (6), et lui dirent : « Nous voici saisis d'effroi en voyant les hommes se multiplier (ainsi). Tremblants d'épouvante, et désirant (recouvrer notre) félicité, nous nous réfugions tous près de toi ».

L'aïeul leur répondit : « Pourquoi donc cette frayeur inspirée par les hommes ? Puisque vous êtes immortels, vous n'avez rien à redouter des mortels. »

Les Dieux reprirent : « Les mortels étant devenus immortels, il n'y a plus de différence (entre eux et nous). Cette parité nous fait peur et nous sommes venus pour que (tu rétablisses) la distinction (entre les Dieux et les hommes) ».

---

(1) On appelle ainsi un sacrifice spécial où le soma coule à flots ainsi que le sang des victimes.

(2) Forêt illustrée par les solitaires qui y fixèrent leur demeure.

(3) Il fit le *çâmitra*, c'est-à-dire qu'il fut chargé de découper les chairs des victimes et de les jeter dans le feu sacré.

(4) Dieux secondaires, nés de Dharma et de Sâdhyâ, ou encore fils du Manu Câkshusha et frères des Viçvas. Cf. Bhâg. Pur. 2, III, 4 ; 6, VI, 15.

(5) Les Vasus sont au nombre de huit ; ils sont issus de Dharma et de Vasu, fille de Daksha. Bhâg. P. 6, VI, 10.

(6) Brahmâ.

Le vénérable et bienheureux (Brahmâ) dit : « Le fils de Vivasvat étant occupé au sattra, voilà pourquoi les hommes ne meurent point. Lorsqu'il aura terminé son office, le trépas les (visitera) de nouveau (1) ».

Un Ṛṣi avait prédit à Pâṇḍu qu'il mourrait le jour où il se laisserait entraîner à l'ivresse des sens. Il dépendait de lui, par conséquent, d'échapper au tombeau. Dans ce but, il s'abstint longtemps de toute volupté. Malheureusement, il s'oublia un jour avec Mâdrî et il paya de sa vie son imprudence (2).

Cependant l'infortuné Pâṇḍu fut enseveli suivant les rites ; et lorsque, le temps venu, on célébra en son honneur le çrâdda, il prit rang définitivement parmi les Pitṛs (3).

Les Dieux de l'Inde, à l'encontre de ceux de la Grèce, j'entends de la Grèce homérique, pouvaient être tués, du moins, en principe ; à plus forte raison pouvaient-ils être blessés, à leur exemple. Dans l'Iliade, en effet, nous voyons Diomède blesser Vénus à la main (4), et Dionée, sa mère, que la déesse va trouver en pleurant, lui raconte comment autrefois, pour avoir également voulu se mêler aux querelles des hommes, le dieu Mars, lui-même, faillit périr dans un cachot où il demeura enfermé durant treize mois (5).

Ici, ce sont tous les Immortels, Çakra en tête, qui luttent, armés chacun d'une façon spéciale, contre les

(1) CXCVII, 1-7.

(2) CXXV. C'est un peu la légende de Laïus.

(3) CXXVI, 33.

(4) Illiade Ξ, 336.

(5) Ibid. 385 et seq. Cf. les chants XX et XXI où les Dieux se battent et se blessent mutuellement.

seuls Arjuna et Kṛṣṇa. Le roi des Dieux, le tonnerre à la main, était monté sur son éléphant blanc. Telle la Mort sur son cheval pâle, dans l'Apocalypse (1). Arjuna et Kṛṣṇa demeurent invincibles. Ils font un horrible massacre de Daityas et de Danavas (2). Mais, prenons garde. Ces divinités, bien que *massacrées*, continuent souvent à se porter assez bien. C'est ainsi que la tête coupée de Râhu roule vivante dans l'espace, au grand effroi du soleil et de la lune qu'elle avale provisoirement de temps à autre, ce qui nous vaut les éclipses solaires et lunaires (3).

Cependant Arjuna et Kṛṣṇa restèrent maitres du champ de bataille que les Dieux vaincus abandonnèrent, pleins d'épouvante, et s'abritant derrière Indra lequel s'émerveillait de l'héroïsme prodigieux des deux guerriers qu'il ne reconnaissait pas (4). Une voix *immatérielle* lui apprit qu'Arjuna et Kṛṣṇa étaient la double incarnation de Nara et de Nârâyaṇa c'est-à-dire de Viṣṇu (5), et dès lors il ne devait plus s'étonner de les voir invincibles. Il put même se rappeler, et nous avons quelque droit d'être surpris qu'il ne l'ait point fait tout d'abord, qu'Arjuna était son propre fils, et qu'il l'avait eu de Kuntî (6). Nous savons que cette princesse était l'une des deux épouses de Pâṇḍu, condamné à n'avoir d'enfants que par le moyen de l'adoption. Anila, le dieu du vent, s'unit aussi à Kuntî qu'il rendit mère de Bhîma. Lorsque le chef des Asuras, le Rakṣas Baka, engagea plus tard une lutte terrible avec le

(1) VI, 8.
(2) CCXXVII, 27.
(3) Cf. Bhâg. Pur. 5, XXIV, 2; 6, XVIII, 12, 13; 8, IX, 24 et seq.
(4) CCXXVII, 43 et seq.
(5) CCXXVIII, 15 et seq.
(6) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 26.

jeune Pâṇḍava, Kuntî ne douta pas un instant que Bhîma n'en sortît vainqueur.

« Non, ce Râkṣasa ne saurait tuer mon fils qui est vaillant, instruit à fond dans la science des mantras et plein d'héroïsme » (1).

Savoir les formules d'incantation désignées sous le nom de mantras, c'était l'un des moyens les plus puissants contre la mort. Chez les Hindous ces sortes de prières s'appelaient *cuirasses* ; elles rendaient invincible, c'était une armure impénétrable aux traits de l'ennemi.

Plus haut l'on a vu l'histoire du roi Kalmâṣapâda maudit pas l'ascète Çakti, le fils de Vasiṣṭha, qu'il avait insulté et condamné à vivre de chair humaine, comme un Râkṣasa (2). Le lecteur se souvient que Viçvâmitra, l'*ennemi de tout le monde*, en général, et tout spécialement de Vasiṣṭha (3), saisit l'occasion et ordonna au Râkṣasa Kiṁkara de s'emparer de Kalmâsapâda qui dès lors fut possédé de ce démon (4). Çakti et ses frères furent précisément les premières victimes de la faim homicide du monarque. Vasiṣṭha reconnut l'œuvre de son rival ; il supporta son chagrin, pareil à un grand mont, chargé du fardeau de la terre (5). Plutôt que de se laisser emporter par la colère et que de maudire la race de Kuçika, à laquelle appartenait son ennemi, il résolut de se donner lui-même la mort. Il fit, à ce sujet, plusieurs tentatives qui restèrent vaines. Tout d'abord, il se précipita du haut du Méru ; il se jeta ensuite au milieu d'un brasier, puis

---

(1) CLXI, 14.
(2) Cf. tiré à part p. 76 et 88.
(3) Tous deux s'étaient disputé la tutelle de ce prince.
(4) CLXXVI, 21 et seq.
(5) Id. 43.

au fond de la mer, une pierre au cou. Tout fut inutile. Le grand Muni ne parvint même pas à se faire le moindre mal. Désolé, il regagna son ermitage. Bientôt il recommença ses tentatives, sans plus de succès. Il se lia de fortes cordes et se lança ainsi garrotté dans une rivière qui rompit ses liens et le déposa sain et sauf sur la rive. En conséquence, il la nomma *Vipâçâ* (1). Il courut alors se plonger dans une autre appelée Haimavatî parce qu'elle sortait de l'Himavat ; mais, au contact du corps de l'ascète, comme si ç'eût été un feu irrésistible, cette rivière se partagea aussitôt en cent courants et s'échappa dans cent directions diverses, en laissant Vasiṣṭha sur le sable ; ce qui lui valut le surnom de *Çatadru* (2). Bientôt après, le solitaire ayant reconnu que la veuve de Çakti, Adṛçyantî, était enceinte, renonça à ses idées de suicide, puisque sa race allait se perpétuer, contre son attente.

Lorsqu'il cherchait à se tuer, Vasiṣṭha oubliait la parole qu'il mettait un jour dans la bouche des Pitṛs, en racontant l'histoire des Bhṛgus : « Celui qui se détruit lui-même n'atteint pas le séjour du bonheur » (3). Cette histoire est assez curieuse pour être narrée au moins sommairement. Les Kṣatriyas avaient exterminé la race des Bhṛgus. Une femme Bhṛgu qui était enceinte voulut sauver son fruit en l'enfermant dans sa cuisse. Elle fut dénoncée par une Brahmine aux Kṣatriyas, mais lorsqu'ils vinrent pour lui arracher son enfant, celui-ci, sortant de la jambe où il était enfermé projeta une lumière si éclatante qu'ils en furent aveuglés (4). Ils con-

(1) *Celle qui n'a point de liens*, ou *celle qui brise ses liens*. CLXXVII, 6.
(2) *Celle qui fuit de cent côtés*. Id. 9.
(3) CLXXIX, 20
(4) CLXXVIII, 25.

jurèrent cet enfant à qui sa naissance merveilleuse mérita le nom d'Aurva (1) de leur rendre la vue, ce qu'il fit ; mais en même temps il fut si irrité de l'anéantissement de sa tribu qu'il se résolut d'exterminer les Kṣatriyas à leur tour, avec les sept mondes. Ses Pitṛs le détournèrent de ce dessein en lui apprenant que dans leur race, lorsque l'âge se fait sentir et qu'ils deviennent décrépits, les Bhṛgus, pour se voir débarrassés du fardeau de l'existence, tout en évitant le suicide qui est défendu, recourent à un stratagème qui leur réussit toujours. Ils cachent en terre des trésors afin d'exciter la cupidité des Kṣatriyas qui, pour s'en emparer, les massacrent alors jusqu'au dernier, sans même respecter, on vient de le voir, les enfants au sein de leur mère, pour lesquels cependant la vie qu'ils ne sentent pas encore ne saurait être un faix bien accablant. Sur le conseil de ses Pitṛs, Aurva lança le feu de sa colère dans l'Océan. Ce feu se changea en une tête de cheval qui but toute l'eau de la mer (2).

Vasiṣṭha racontait ces merveilleuses histoires à son petit-fils Parâçara, pour le détourner de détruire les mondes, ainsi qu'il en avait l'intention (3). Du moins Parâçara voulut-il venger sur tous les Râkṣhasas, la mort de son père Çakti, dévoré, on l'a dit plus haut, par l'un d'eux, Kiṁkara, dont était possédé le roi Kalmâṣapâda. Il procéda, dans ce but, à un sacrifice de Râkṣasas, comme autrefois Janamejaya au sacrifice des serpents, afin de punir, par l'extinction de sa race, Takṣaka, le meurtrier de Parikṣit, son père. Cédant à l'irrésistible impulsion

(1) *Né de la cuisse.* CLXXIX, 8.

(2) CLXXX, 22. *Hayaçiras : Celui qui a une tête de cheval*, désigne l'un des avatars de Vishṇu. Cf. Bhâg. Pur. 7, IX, 37.

(3) CLXXX, 23.

des mantras évocateurs, les Râkşasas tombaient par bataillons dans le feu du sacrifice. Ils allaient tous périr, lorsque Pulastya et Vasiṣṭha décidèrent le fils de Çakti à mettre fin au sacrifice (1).

« Alors Parâçara jeta le feu qu'il avait allumé pour l'immolation de tous les Râkṣasas sur le versant nord, couvert de forêts, de l'Himavat » (2).

Ruru, le fils de Pramati, venait de perdre sa jeune femme, Pramadvarâ, dont il avait un fils, Çunaka. Il se désolait près du cadavre, et conjurait le ciel de lui rendre sa bien aimée. Les dieux lui députèrent un messager qui lui dit : « Tes plaintes sont inutiles, ô Ruru, homme de devoir, le mortel ne peut revenir à la vie » (3).

Après avoir établi ce principe, le messager ajoute aussitôt que s'il consent à donner la moitié de sa vie, son épouse revivra. La condition est acceptée ; aussitôt le roi des Gandharvas, dont Pramadvarâ était la fille, et le messager céleste s'en vont trouver Dharmarâja, le dieu des Morts, qui consent à relâcher sa victime (4).

Parâçara dont nous parlions tout à l'heure fut ainsi nommé (5) parce que Vasiṣṭha, son aïeul paternel, cessa, nous l'avons vu, ses tentatives de suicide, lorsqu'il eût reconnu que sa belle-fille Adṛçyantî, la veuve de Çakti, était enceinte. C'est comme s'il eût ramené son grand-père à la vie (6).

Les exemples de morts revenus à l'existence sont assez

(1) CLXXXI.
(2) Id. 22.
(3) IX, 7.
(4) 14 et seq.
(5) De Parâsuh : *qui a* ou *qui donne une autre vie*. C'est une étymologie par à peu près.
(6) CLXXVIII, 3.

peu rares, dans ces vieilles légendes ; et le plus souvent il s'agit de morts véritables ; le cas de Vasiṣṭha est spécial ; il ne saurait entrer en ligne de compte parmi les résurrections.

Çântanu, l'époux de la divine Gangâ, dut son nom à la vertu qu'il avait de rajeunir les vieillards en les touchant *des deux mains* (1). Ramener un vieillard en arrière, le faire rétrograder jusqu'à la jeunesse, cela pouvait bien passer pour une résurrection. Le poète observe que ce qui caractérisait ce rajeunissement, c'était le réveil des sens émoussés par le grand âge.

Puisque nous sommes au chapitre des résurrections ou des rajeunissements, nous signalerons un fait assez curieux, très curieux même, qui se passa lors de la guerre des Suras et des Asuras. Les Suras constatèrent que les ennemis qu'ils tuaient étaient aussitôt ramenés à la vie par Uçanas (2), tandis que Bṛhaspati ne parvenait pas à ressusciter leurs morts, parce qu'il ignorait la science de la *Saṁjîvanî*, de la résurrection (3). Ils décidèrent alors Kaca, le fils de Bṛhaspati à se rendre près d'Uçanas pour se constituer son disciple et essayer de lui dérober son secret. Il y avait cinq cents ans que Kaca vivait près d'Uçanas, lorsque les Dânavas devinèrent son dessein. Ils résolurent d'en empêcher l'accomplissement. Ils le tuèrent une première fois, dépécèrent le cadavre et le donnèrent à manger aux chacals et aux loups de la forêt. Sur la prière de sa fille Devayânî qui était éprise du jeune homme

---

(1) XCV, 46. *Çântanu, celui dont le corps est sain*, ou *rend sain*.

(2) Cf. Bhâg. Pur. 8, XI, 47. Çuka, le narrateur, observe cependant qu'Uçanas ne ranimait que ceux des Asuras qui avaient encore leurs membres et dont la tête n'était point tranchée.

(3) LXXVI, 7 et seq.

— car en dépit des cinq cents ans écoulés Kaca était toujours demeuré jeune, comme aussi Devayânî, du reste, — Uçanas ressuscita son disciple que les démons mirent à mort une seconde fois et qu'ils jetèrent à la mer, après avoir réduit son corps en bouillie. Une seconde fois, sur les instances de Devayânî, l'ascète rendit la vie à Kaca. Les ennemis des Suras qui voulaient à tout prix se défaire de Kaca imaginèrent ce dernier moyen. Ils le tuèrent à nouveau, l'incinérèrent et mêlèrent la cendre au vin d'Uçanas qui l'avala, sous cette forme. Devayânî conjura, une fois de plus, son père de lui rendre son bien aimé. Uçanas, employant sa formule magique ordinaire, somma le jeune homme de répondre à son appel. Ce fut alors, comme nous l'avons vu ailleurs, que Kaca lui parla du fond de son estomac. Le solitaire se trouva bien embarrassé, car il ne pouvait le faire sortir de là qu'au dépens de sa propre vie. Les Dânavas s'applaudissaient déjà du succès de leur stratagème, lorsqu'Uçanas s'avisa d'apprendre à Kaca sa formule évocatrice, afin que ressuscité et sorti de son corps, il pût le ressusciter à son tour, ce qui fut fait.

Plus tard, nous l'avons vu, Devayânî maudit Kaca qui refusait de l'épouser, et lui dit que sa science ne lui servirait pas. « Si elle ne me sert pas, lui répondit Kaca, elle servira du moins à qui je la transmettrai » (1). Et il la transmit aux Dieux qu'il alla retrouver (2). C'est ce qui assura la supériorité de ceux-ci sur leurs adversaires avec qui d'ailleurs Uçanas s'était brouillé, au sujet de Kaca (3)

Cependant Uçanas que l'on nomme encore Çukra voulut

(1) LXXVII, 20.
(2) LXXVIII, 1.
(3) LXXVI, 69 et seq.

tirer lui-même la moralité de son histoire. C'était sa passion pour le vin qui lui avait fait avaler Kaca. Il notifia, en conséquence, défense aux Brahmanes, à l'avenir, de boire du vin. Quiconque enfreindrait cette loi serait considéré comme déchu de sa dignité, coupable de brahmanicide et reprouvé en ce monde et dans l'autre (1).

X. Destin.

Saṁjaya disait à Dhṛtarâṣṭra, pour le consoler d'avance de la mort des Kurus, ses fils :

« A quoi te servirait-il de déplorer ce qui est inévitable ? Qui saurait à force de sagesse écarter le Destin ? Nul ne peut se détourner de la voie que lui traça le Régulateur (2). Tout a sa racine dans le Temps (3) : l'être et le non-être, le bonheur et l'infortune. Le Temps émet les êtres, et c'est lui qui les détruit. Lorsque le Temps détruit les êtres, il ne peut être apaisé que par le Temps. C'est le Temps qui, dans tous les mondes, rend les êtres heureux ou malheureux. Après avoir anéanti toutes les créatures, le Temps les émet de nouveau. Le Temps veille, quand (tout) dort ; il est irrésistible. Le Temps foule aux pieds tous les êtres indifféremment, sans qu'on puisse l'arrêter. Puisque tu sais que tous les êtres passés, futurs et présents dépendent du Temps, tu ne dois pas te laisser troubler » (4).

Kâla ou le Temps n'est autre que la Divinité, *daivam* (5).

---

(1) LXXVI, 67.

(2) Brahmâ dont le rôle consiste à *émettre* les mondes et à *régler* leur disposition.

(3) Kâla, identifié ici avec la destinée.

(4) I, 246 et seq.

(5) Cf. *Cosmologie hindoue* 173 et seq.

Il joue à la fois les rôles de Brahmâ, de Vishṇu et de Çiva, puisqu'il crée, conserve et détruit les êtres. C'est Brahme lui-même qui agit, non pas aveuglément, comme la Fatalité antique, la Τύχη des Grecs, mais irrésistiblement, comme elle, bien qu'avec intelligence et préméditation. C'est plutôt la Providence, comme l'a compris l'Hindou Pratâp (1).

Nous avons vu précédemment que les serpents avaient été maudits par Kadrû, leur mère, pour désobéissance. Vâsuki, l'aîné d'entre eux, après avoir établi en principe que l'on pouvait échapper à toutes les malédictions, excepté à la malédiction maternelle, ajoutait, en parlant à ses frères :

« En entendant (notre mère) prononcer cette malédiction, à la face de l'Immuable, de l'Incommensurable et du Vrai (2), j'ai senti mon cœur palpiter. Désormais notre extermination complète est imminente, puisque le Dieu qui n'éprouve aucun changement ne l'a pas arrêtée, lorsqu'elle nous maudissait » (3).

Nous savons toutefois qu'une partie des reptiles furent épargnés par le feu destructeur. Quoi qu'il en soit, toute parole de malédiction ou autre produisait nécessairement son effet, lorsqu'elle était ratifiée par le Destin, c'est-à-dire la Divinité. Dieu seul pouvait exempter de cette loi qui venait de lui.

Elâpatra, prenant la parole après Vâsuki, s'exprima en ces termes :

« Celui qui est frappé par le Destin, doit recourir au

---

(1) Traduction anglaise du Mahâbhârata, 1er fascicule, p. 19.
(2) C'est-à-dire en face de Brahmâ, explique la glose.
(3) XXXVII, 5 et 6.

Destin ; il n'y a point d'autre asile. O serpents, notre effroi, c'est le Destin, refugions-nous donc vers le Destin » (1).

Il leur raconta qu'il se tenait par frayeur caché dans la giron de leur mère, lorsque celle-ci proféra la redoutable malédiction. De là il entendit les Dieux reprocher à Brahmâ d'avoir ratifié les paroles de cette mère barbare et d'avoir dit : « *Il en sera ainsi* ».

« Nous désirons savoir, lui avaient-ils demandé, pourquoi tu n'as pas arrêté (Kadrû) ?

« Brahmâ répondit : Les reptiles sont nombreux, cruels, horribles, pleins de venin. C'est parce que je veux le bien des êtres que je n'ai point arrêté (Kadrû). Ceux d'entre les serpents qui aiment à mordre, qui sont farouches, pervers, venimeux, périront, mais non les bons. » (2)

C'est ce qui eut lieu, le lecteur doit s'en souvenir. La malédiction de Kadrû eut donc toute l'extension, tout l'effet que le Destin voulut, et dans la mesure exacte qu'il voulut.

Vaiçampâyana, l'un des narrateurs du Mahâbhârata, observe quelque part que si Duryodhana, par des moyens cachés ou manifestes, ne put venir à bout de perdre les Pâṇḍâvas, c'est parce que ceux-ci étaient protégés par le *Destin* et leur *avenir* (3). De peur que l'on ne s'y trompe, Nilakañtha explique ces deux termes, le premier *daivam*, par l'*Invisible*, ce que l'on ne peut ni voir, ni prévoir, le second *Bhâvî*, en rappelant que *les Kurus devaient périr et*

(1) XXXVIII, 3 et 4. Cf. *Cosmologie hindoue* 139.
(2) Id. 7-10.
(3) LXI, 16. Cf. ci-dessous.

les Pâṇḍavas reprendre leur royaume. En réalité, il ne s'agit que du Sort ou de la Destinée des cinq frères. L'Avenir ici n'est uni au Destin que par pléonasme ; les deux n'en font qu'un.

Devayânî répondait à Yayâti qui lui demandait avec étonnement comment il se faisait que Çarmiṣṭhâ, la fille du roi des Dânavas, Vṛṣaparvan, fût son esclave :

« Tout dépend de la Règle ; si tu viens à réfléchir que cela est prescrit par la Règle, ton étonnement cessera. » (1)

Ici encore le glossateur tient à éviter toute méprise. Le mot *vidhânam* que nous traduisons par *règle*, il a soin de le rendre par *daivam*, le divin, la destinée.

Yayâti, après avoir pris rang parmi les Siddhas et les Rṣis, tomba pour avoir cédé à l'orgueil et méprisé tous les êtres (2). Voici comment il expliquait sa déchéance au Rṣi royal (3) Aṣṭaka :

« Il ne faut pas se réjouir de ses trésors, ni s'enorgueillir pour la connaissance (que l'on peut avoir) des Védas. Nombreuses sont les conditions des hommes, dans le monde des vivants. Ils dépendent de la Destinée, contre laquelle ils ne peuvent rien, quels que soient leurs efforts. Quoiqu'il arrive, le sage ne se laisse point abattre : « Le Sort est tout puissant » se dit-il, dans la science qu'il a de lui-même. Puisque l'homme reconnait que le bonheur et le malheur dépendent de la Destinée et non de son propre pouvoir, s'il vient à réfléchir sur cette influence du Sort, il ne s'attristera ni ne se félicitera de rien. Le malheur n'abat point le sage, la prospérité ne l'enfle point ; il reste toujours égal. » (4)

---

(1) LXXXI, 12.
(2) LXXXIX, 1.
(3) LXXXVIII, 6.
(4) LXXXIX, 6 et seq.

Yayâti raconte ensuite comment il entendit, un jour, pendant qu'il prenait ses ébats, en compagnie des Apsaras, dans le Nandana (1) qu'il habitait depuis un millier d'années, un messager divin, d'aspect terrible, lui crier par trois fois : « Sois déchu » ! Il tomba aussitôt du Nandana, dépouillé de tous ses mérites (2).

Cette voix redoutable, c'était celle du Destin, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, celle de la Divinité, dont les arrêts sont inéluctables.

Tout dépend de la Destinée et d'elle seule, l'homme ne saurait par ses actes y apporter la moindre modification ; voilà ce qui ressort de cette doctrine. Plus loin, l'auteur semble revenir sur cette affirmation et faire sa part à l'activité humaine.

« Le monde, nous dit-il, repose sur le Destin et sur l'action de l'homme » (3). Mais il ajoute immédiatement :

« La Destinée s'accomplit avec le temps ».

De sorte que le dernier mot reste au Destin, non à l'homme et qu'au demeurant celui-ci ne fait que ce que veut celui-là.

C'est, du reste, ce que le poète proclame formellement, lorsqu'il place dans la bouche de Drupada, les paroles suivantes :

« Le nœud de la Destinée ne peut être défait ; rien, dans ce monde, n'est le résultat de nos actes. » (4)

Et encore, lorsqu'il prête ce langage à Duḥçâsana qui

---

(1) L'un des quatre jardins célestes ou paradis. Les trois autres sont le Caitraratha, le Vaibhrâjaka et le Sarvatobhadra. Cfr. Bhâg. Pur. 5, XVI, 15.

(2) LXXXIX, 19 et seq.

(3) CXXIII, 21.

(4) CXCVIII, 2.

constate l'insuccès des tentatives multiples faites par lui et ses frères contre les fils de Pâṇḍu :

« La Destinée, je le reconnais, est au-dessus (de tout) ; l'action de l'homme est stérile. Que (nous) a servi d'agir, puisque les Pâṇḍavas survivent ? » (1)

Protégés par la divinité, Yudhiṣṭhira et ses frères échappaient, comme par miracle, à toutes les embûches, à tous les périls : témoin, entre cent autres, l'histoire de la fameuse maison de laque.

Purocana s'était engagé près de Duryodhana, l'aîné des Kurus, à faire périr les Pâṇḍavas avec Kuntî leur mère. Il construisit à cet effet une maison de laque, rendue, par conséquent, très combustible par cette substance résineuse. Il y avait un an qu'ils l'habitaient avec lui, lorsqu'il projeta d'y mettre le feu durant leur sommeil. Mais son dessein fut découvert, et les Pâṇḍavas résolurent de le prévenir en incendiant eux-mêmes leur logis, pendant que leur hôte perfide était endormi. C'est ce qu'ils firent. Aussitôt l'incendie allumé, ils se hâtèrent de disparaître avec leur mère par des souterrains. Or, une femme de la caste des Niṣâdas, *poussée par le Destin*, s'était réfugiée, cette nuit-là même, avec ses cinq fils dans la maison de laque, où elle périt avec sa famille et le perfide Purocana (2). Lorsque l'on découvrit, dans les décombres, les restes calcinés des victimes, on crut les Pâṇḍavas morts ainsi que leur mère Kuntî.

Voilà comment le Destin sauve, contre toute attente, et perd de même ceux qu'il veut sauver ou perdre.

On citait encore, comme preuve de cette toute-puissance de la Destinée, l'histoire d'Ambuvîca (3). C'était un

(1) CC, 12.
(2) CXLVIII.
(3) CCIV, 17 et seq.

prince indolent qui, renfermé dans Râjagṛha, la capitale de son royaume, celui du Magadha, ne s'occupait que de *respirer*, c'est-à-dire de vivre, abandonnant le soin du gouvernement à Mahâkarṇiḥ, son ministre. Mahâkarṇiḥ était ambitieux. Il s'empara du harem de son prince, de ses trésors, de son autorité, sans que d'ailleurs celui-ci fît le moindre effort pour l'arrêter. Il essaya alors de lui ôter sa couronne pour la mettre sur sa tête propre, mais il échoua, bien que le prince restât plongé dans son indolence. C'est que le Destin voulait qu'Ambuvica fût roi (1). Dès lors toutes les tentatives de Mahâkarṇiḥ devenaient inutiles.

Les Dieux eux-mêmes ne pouvaient rien contre le Destin ; ils le savaient bien. Indra, le lecteur s'en souvient, peut-être, avait pris sous sa protection la forêt de Khâṇḍava. Il voulut la défendre contre les entreprises d'Arjuna et d'Agni, lorsqu'une voix *incorporelle* se fit entendre : « *O Vâsava* (2) *la destruction de Khâṇḍava est ordonnée par le Destin.* » — Ayant ouï cette parole : *C'est vrai*, dit le chef des Immortels et, renonçant à sa colère, et à sa jalousie, il s'en retourna au ciel. » (3)

Telles sont les idées maîtresses qui se dégagent de l'Adi Parvan, de ce premier livre ou chant, comme l'on voudra, de la plus gigantesque épopée du monde, le Mahâbhârata. Le lecteur aura pu s'apercevoir qu'elles ne sont pas toujours méprisables, et que Vyâsa, ou le compilateur quelconque de ces rapsodies gangétiques, ne perd jamais de vue, au milieu même de ce qui nous semble le

---

(1) Id. 23.
(2) Surnom d'Indra.
(3) CCXXVIII, 15 et seq.

plus extravagant, les lois morales qui se retrouvent au fond de toute conscience humaine. Ce poème, nous ne sommes plus à l'apprendre, est une encyclopédie théologique et philosophique où l'on remue les plus importants problèmes de la destinée humaine. Encore une fois, c'est ce qui le sauve du ridicule. Le génie intempérant de l'Inde se plaît aux divagations les plus antipathiques à nos natures occidentales que nous voulons croire plus sensées et qui certainement sont plus froides et moins emportées : prenons-en notre parti. Les traditions, les légendes, les doctrines de l'Adi se retrouvent souvent dans les autres Parvans du Mahâbhârata ; car les répétitions furent assez du goût des anciens poètes, et sans doute aussi de leurs lecteurs ; mais ils renferment autre chose et en les dépouillant on remarque vite que l'on n'y a pas seulement à glaner, mais à moissonner. Les idées de Vyâsa et ses enseignements s'étendent, se précisent, avec une indiscutable unité de vue qu'on lui a pourtant longtemps déniée, en affectant de ne voir dans son œuvre colossale qu'un monstrueux chaos. Le lecteur du *Muséon*, si toutefois cette question l'intéresse, pourra s'en convaincre par le dépouillement rapide du Sabhâ Parvan que je me propose de faire sous ses yeux, quelque jour.

COMPTES RENDUS.

Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale par E. Blochet, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale. Tome premier, n°s 1-720. Paris, Imprimerie Nationale. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, 1905. In-8° de VIII et 411 pp..

Voici enfin le catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, dont on se préoccupait déjà vers 1870 et dont le monde savant saluera avec joie la publication. Ce premier volume comprend deux matières, la théologie d'abord (théologie chrétienne et théologie musulmane orthodoxe ou hérétique, parsisme, hindouisme, n°s 1 à 237) et l'histoire, avec ses sciences auxiliaires (biographie, mémoires, voyages, géographie, lettres et documents officiels, n°s 238 à 720.) Le plus richement représentées sont l'histoire générale (n°s 238 à 254) et celle de l'Inde (n°s 530 à 632). Un second volume, dont nous souhaitons la rapide publication, nous fera connaître le reste. Ce nouveau volume nous apportera aussi une introduction générale, qui nous donnera sans doute l'histoire du dépôt : elle ne peut manquer d'être intéressante à en juger d'après les noms des anciens propriétaires des collections (Gaulmin, David d'Ispahan, Vansleb, Anquetil, Galland, Gentil, Thévenot, Brueys, Polier, Schefer, etc.).

On ne saurait trop remercier M. Blochet de son remarquable travail. S'il n'est pas d'œuvres plus utiles pour le progrès de la science que les catalogues des manuscrits, il n'en est pas non plus de plus difficiles ni de plus ingrates ; car le succès n'en peut jamais être assez grand pour récompenser un auteur du travail ardu que lui impose l'étude de manuscrits orientaux, et surtout de

manuscrits persans, moins faciles encore à déchiffrer que beaucoup d'autres. On ne saurait non plus trop louer notre auteur, car il a rempli sa tâche avec un soin, une exactitude et une érudition remarquables.

Rien de plus instructif que la lecture d'un catalogue de manuscrits décrits en détail par un savant compétent. Ainsi, en beaucoup d'endroits, M. Blochet complète ou rectifie Hadji Khalfa (pp. 63, 69, 76, 86, 89, 99, 100, 110, 114). Ainsi encore, il nous dit dans quels autres dépôts se trouvent les œuvres dont il y a des manuscrits à la Bibliothèque Nationale, ou il nous fait connaître les éditions qu'on en a données. Ici peut-être pourrait-on compléter parfois. Le Moufarriḥ al Qouloûb (p. 188) a été édité à Lucknow en 1869 et il y en a un manuscrit à Berlin (IV, p. 1033). Le Goudjastak Abalish (pp. 147 et 164) a été publié et traduit par Barthélemy en 1887 ; cette édition a fait l'objet de plusieurs comptes rendus, notamment par Darmesteter, Rev. critique, 1887, I, pp. 482-483. Le Zafarnāmèh a été traduit par Diez, Denkwürdigkeiten, 2, pp. 39 et suiv. et il y aurait encore à ajouter à ce que nous en avons dit dans la Bibliog. arabe, 1, p. 60. Pour les paroles d'Ali, voir Bibliog., I, pp. 7 et suiv. Pour Mirkhond, il n'eût pas été inutile de citer la Bibliographie de la Perse de Schwab, pp. 51-52, ou, tout au moins, de mentionner la traduction de Rehatsek et Arbuthnot (nouvelle série de l'Oriental translation Fund.) A la page 122, n° 159, 2 il s'agit évidemment de Wahb ibn Mounabbih. (Récension égyptienne des Mille et une nuits, pp. 51 et suiv.).

VICTOR CHAUVIN.

* * *

Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae universitatis Lipsiensis II.... Katalog der islamischen, christlich- orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. VOLLERS mit einem Beitrag von J. LEIPOLDT. Leipzig Otto Harrassowitz 1906. Gr. in-8 de XIV et 509 pages.

La belle collection dont le savant professeur d'Iéna nous donne le catalogue est surtout riche en manuscrits arabes de valeur, dont

la grande majorité, formant jadis à Damas la bibliothèque connue sous le nom de Rifâʿiyya, a été acquise en 1853 par le Dr Wetzstein pour l'université de Leipzig. Cette collection comprend aussi des manuscrits persans, turcs, hindoustanis, malais, syriaques, coptes, éthiopiens, arméniens et géorgiens, en moins grand nombre. Il y a, en tout, 1120 numéros. Sauf les manuscrits coptes, qui figurent sous les nos 1080 à 1090 H et qui ont été catalogués par M. Leipoldt, tous les numéros ont été décrits en détail par M. Vollers, qui a aussi ajouté des tables, très soigneusement rédigées, pour les titres des livres et pour les noms de personnes.

Après l'éloge sans réserve qu'un maître tel que M. Goldziher a fait du travail de M. Vollers dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (XX, pp. 391-395), il ne reste plus rien à dire. Répétons, avec ce savant éminent, que M. Vollers, grâce à la profonde connaissance qu'il a acquise de la littérature arabe pendant qu'il remplissait les fonctions de bibliothécaire du Khédive au Caire, a fait une œuvre de premier ordre, qui, comme les catalogues d'Ahlwardt pour Berlin et de Pertsch pour Gotha, servira de modèle et de guide à tous ceux qui auront à déchiffrer et à classer des manuscrits arabes. C'est surtout aux très nombreux numéros contenant des collections d'écrits que l'auteur a consacré tous ses soins, décrivant chaque pièce en détail et donnant, chaque fois, toutes les indications bibliographiques ou biographiques désirables. Le monde savant, qui doit déjà tant à M. Vollers, lui saura un gré infini de ce nouveau et considérable travail.

A une œuvre aussi vaste et embrassant tant de détails, il est toujours possible de faire quelques additions. M. Vollers qui veut bien renvoyer souvent à notre bibliographie arabe n'a pas eu à sa disposition notre neuvième volume, non encore publié quand il rédigeait son catalogue. Il ne sera peut-être pas inutile de faire les renvois à ce volume. Page 122, n° 396 = Bibl. ar., IX, p. 68. — 181, n° 589 = IX, p. 61. — 181, n° 590 = IX. p. 64. — 185, n° 601 = IX, p. 67 ; British museum, p. 513 ; supplément, p. 714 ; trad. persane, manuscrits de Sacy, n° 316. — 186, n° 603 = IX, p. 67 ; Bibliographe moderne, X, p. 233. — 193, n° 618 = IX, p. 69 ; Brit. mus., p. 346. — 195, n° 622 = IX, p. 60. — 184,

n° 597 = IX, p. 99 et suiv. — 180, n° 587 = I, pp. 7 et suiv. — 184, n° 598 = I, pp. 12 et suiv. — 342, n° 954 = II, pp. 44 et suiv. — 343, n° 960 = III, p. 116. — 198, n° 629. Paris, pp. 632-636 ; Brit. mus. suppl., pp. 741-743. — 198, n° 630, Brit. mus. p. 698 ; suppl., pp. 740-741. — 111, n° 366. On pourrait citer d'Ohsson, Tableau général de l'empire othoman. — 343, n° 959. Cette histoire a été traduite de l'hindoustani par Garcin de Tassy (Allégories, récits poétiques et chants populaires, 1876, pp. 307 et suiv.) et insérée par Mardrus dans sa traduction des Mille et une nuits, XVI, pp. 7 et suiv.

Dadichi, dont il est question p. 130, est né à Antioche et professait la religion grecque. Attiré en Europe avec Salomon Negri par Heinrich Wilhelm Ludolf (cousin de Job L.), il a enseigné, dès 1701, à Leipzig et à Gotha. (A. Th. Hartmann, Oluf Gerhard Tychsen, I, p. 26 et Memoria negriana hoc est Salomonis Negri damasceni vita, p. 8). Il a fait ensuite des voyages dont il rend compte dans une lettre à La Croze (Jordan, Histoire de la vie et des ouvrages de Mr La Croze. Amsterdam, 1741, pp. 192-197). Il finit par remplacer Negri à Londres comme interprète de Sa Majesté pour les langues orientales. (Ibidem.) Il a rédigé le petit catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliotheca Uffenbachiana. (I, pp. 609-706 ; cfr. Préface, h et Acta eruditorum, 1721, p. 235) et celui de la bibliothèque du sénat de Leipzig (Thes. epist. Lacrozianus, I, p. 80.) Il a eu pour élèves Barthius, Lakemacher et Lederlin et a écrit sur Avicenne. (Journal des Sçavans, 1766, XXI, p. 124 et Muséon, N. Sér., IV, p. 77.) Il est parlé de lui peu favorablement dans les Gött. gel. Anzeigen de 1758, p. 872. On trouvera encore des renseignements dans les ouvrages suivants : Acta erudit., 1739, 431-432. — Mursinna, Biographia selecta, Halae 1782, I, p. 204. — Miscell. groning., II, p. 339. — Allg. Literaturzeit., 1796, I, p. 683. — Thes. epist. Lacroz. I, pp. 43 et 82. — Pertsch, die arab. Handschriften... Gotha, V, p. 53. — Academy, XXI, p. 364, col 1. Voir surtout les lettres de Barthius et la biographie de Dadichi par le consciencieux Schelhorn dans le Com. epist. Uffenbachianum, I, pp. 421-437.

Victor Chauvin.

* * *

Xoros Kardasch (Bruder Hahn.) Ein orientalisches Märchen- und Novellenbuch, aus dem Türkischen zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Dr. Georg Jacob, ao. Professor an der Universität Erlangen. Berlin, Mayer u. Müller, 1906. Pet. in-8° de XIV et 122 pp. (Türkische Bibliothek, 5ter Band.)

M. le Professeur Jacob, qui, par de nombreuses et importantes publications a fait faire de grands progrès aux études turques trop négligées, nous donne, dans le cinquième volume de sa Türkische Bibliothek, d'un recueil de contes extrêmement intéressant, une traduction élégante, très agréable à lire et accompagnée de savantes explications. Les personnes qui étudient le turc trouveront ici beaucoup à apprendre. Quant aux folkloristes, ils se réjouiront de voir s'enrichir la littérature des contes d'une collection inconnue jusqu'à ce jour et présentant un très grand intérêt.

La collection se compose de dix contes, qui se retrouvent déjà ailleurs, mais qui ont subi, chez les Turcs, certaines modifications.

I. Le premier est celui d'un enfant qui est victime d'un acte de violence et qui se venge cruellement. (Jacob, 1-20 et VIII.) Voir notre compte-rendu des Türkische Volksmärchen de Kúnos, Zeit. des Vereins für Volkskunde, 1906, p. 241. — II. (Jacob, 21 et VIII-IX). Une des formes du conte de la réunion ; voir Mille et une nuits, n° 322 C. — III. (J. 24-25 et X.) Le dépositaire infidèle, dont on obtient restitution par ruse. (Pierre Alphonse, n° 13.) — IV. (J. 69). Un jeune homme pauvre demande la main d'une jeune fille riche. Il l'obtiendra s'il prouve qu'il a les qualités d'initiative et de courage dont il se vante ; dans ce but on l'envoie s'enquérir de la cause de certaines actions étranges. Ce récit forme ainsi le cadre des n° V, VI et VII. — V. (J. 80 et 99-101.) L'homme qui se fait souffleter ; c'est le baba Abdallah des Mille et une nuits, n° 72. — VI (J. 84, 94-98 et XI-XII.) L'homme triste parce qu'il s'est enquis malgré les avertissements qu'il a reçus. C'est le n° 15 de Syntipas et le n° 50 de Kunós. — VII (J. 86 et X-XI). L'homme qui se blesse contre des piliers parce qu'il a tué sa femme et son fils, qu'il ne connait pas et qu'il soupçonne à tort. Lucanor, n° 36; Syntipas, n° 136 ; Gonzenbach, Sicilianische Märchen, n° 81. — VIII (J. 102 et XII.) Le juif et l'oiseau. Bibliographie arabe, VI,

p. 160. — IX (J. 104 et IX-X.) Le roi orgueillleux. Lucanor, n° 51. — X. (113.) Dans une dispute entre marchands, l'un d'eux ne blâme pas Satan ; celui-ci, pour le récompenser, se change en une mule, que l'autre vend. La mule s'amincit un jour et disparaît dans un puits. Quand le marchand raconte sa mésaventure, on le croit fou et on l'enferme ; il n'obtient sa liberté que quand il déclare impossible ce qu'il a raconté, encore qu'il continue à croire.

Victor Chauvin.

* * *

Resurreccion Maria de Azkue, *Diccionario Vasco-Español-Francés* (Dictionnaire Basque-Espagnol-Français). Bilbao. Chez l'auteur. En dépôt à Paris chez Paul Geuthner. Tom. I (A-L̃) 1905. Tom. II (M-Z) 1906.

Españan da guizon bat
beardeguna maita...
J. M. de Iparraguirre.

Seit Vater und Wilhelm von Humboldt das Interesse der Sprachforscher Europas auf die wundervolle Baskensprache hinlenkten, hat ihr Studium für romantische Seelen immer einen besondern Reiz gehabt. Durch den starken Agglutinationstrieb, durch den angehängten Artikel und die zahlreichen Casus-Postpositionen, durch den scharfen, den ganzen Satzbau beherrschenden Gegensatz von Transitiv und Intransitiv, der nicht nur in der Verbalflexion, sondern auch in der Casuslehre eine Hauptrolle spielt, durch die Einverleibung des leidenden Objects, des Dativus commodi und des Dativus ethicus in das Verbum finitum, durch alle diese und noch durch andere Eigentümlichkeiten, macht das Baskische, in neolatinischer Umgebung, auf wenige Gebirgs- und Küstenlandschaften beschränkt, einen überaus fremdartigen Eindruck. Dürfen wir uns darüber verwundern, dass man in den hoffnungsvollen Anfangstagen der Sprachwissenschaft an amerikanische Zusammenhänge gedacht hat ? Denn auch viele Sprachen des neuen Continents haben eine grosse Anreihungsfähigkeit und incorporieren Pronominalstämme mit Objectsbedeutung in die Verbalform, ja, manche unter ihnen ist in der Zusammenkittung viel weiter gegangen als das Baskische und hat durch Einverleibung von Nomina in das

Prädicat, durch Häufung grammatisch-bedeutungsvoller Suffixe und andere Vorgänge solche Wortungeheuer geschaffen, mit denen sich der Baske nicht eher als unser einer befreunden könnte. Aber es giebt auch tiefere Übereinstimmungen zwischen dem Baskischen und gewissen Sprachen Amerikas, wie z. B. die transitive und intransitive Conjugation des Eskimo und des Dakota. Dennoch hat schon Humboldt gesehen, dass derartige Ähnlichkeiten sich nicht für die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs verwerten lassen, denn sie sind in der gleichen Beanlagung des menschlichen Geistes begründet und vielmehr als Zeichen bestimmter Bildungsstufen zu betrachten. Einverleibung findet man ja nicht nur im Baskischen und in Amerika, sondern auch im Kaukasus, in gewissen Idiomen der ugro-finnischen Gruppe und sonst an verschiedenen Stellen der Erde (vgl. meine *Karakteristiek der Baskische grammatica* in den *Verslagen* der Amsterdamer Academie von 1906). Auch der Gegensatz transitiver und intransitiver Conjugation ist weit über die Welt verbreitet und der damit enge zusammenhängende Unterschied eines transitiven und intransitiven Casus kehrt z. B. in Sprachen des Kaukasus und Australiens wieder (vgl. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* XXXIX, 600 ff. und meine oben gemannte *Karakteristiek*). Die genaueste Parallele zu den baskischen Verhältnissen liefert weder das Grönländische, wo der Casus transitivus zugleich als Genitivus fungiert, noch das Dakota, dem jede Bezeichnung grammatischer Casus am Nomen abgeht, sondern das Tschuktschische, dessen Casus instrumenti vel auctoris in seiner Gebrauchsweise ganz dem baskischen Transitivus entspricht und mit der Verteilung transitiver und intransitiver Pronominalelemente in der Verbalflexion, gerade so wie im Baskischen, Hand in Hand geht (vgl. Bogoraz, *Izvěstija Imperatorskoj Akademii nauk* X, 289. 315), während das Jukagirische zwar den Unterschied transitiver und intransitiver Conjugation, nicht aber einen Casus transitivus besitzt (vgl. Jochelson, *Annals of the New York Academy* XVI, N° 5, Part II, 139 und *Izvěstija Imperatorskoj Akademii nauk* IX, 170). Nein, solche Dinge können ohne eine ganze Reihe stofflicher Übereinstimmungen keine Verwandtschaft beweisen. Nun ist es nicht zu leugnen, dass Ähnlichkeiten in den grammatischen Elementen und im Wortschatze mit

kaukasischen und semitisch-chamitischen Sprachen tatsächlich vorhanden sind und es hat dann auch nicht an Sprachforschern gefehlt, welche eine Beziehung entweder zum Georgischen und andern Kaukasus-Sprachen oder zum Chamitischen vermutet haben, aber ein endgültiges Urteil ist auch durch die neuesten Untersuchungen — ich denke an Giacomino, Georg von der Gabelentz, Trombetti — noch nicht ermöglicht worden. Ἴσμεν γὰρ οὐδὲν τρανές, ἀλλ᾽ ἀλώμεθα.

Grammatisch ist schon viel für das Baskische geleistet. Hatte Larramendi den Grund gelegt für die beschreibende Grammatik der guipuzcoanischen Mundart, im neunzehnten Jahrhundert wurde der eine Dialect nach dem andern in mehr oder weniger tüchtigen Einzeldarstellungen niedergelegt und begründeten van Eys und Bonaparte die historisch-vergleichende Grammatik des Baskischen, der Prinz durch seine auf genauer Beobachtung beruhenden Materialsammlungen, mein verehrter Landsmann durch die Sichtung und Anordnung der ihm bekannten grammatischen Tatsachen. Auch andere — ich nenne insbesondere Julien Vinson — haben die grammatische Erforschung des Baskischen gefördert, aber in den letzten Jahrzehnten ist nichts so wichtiges auf diesem Gebiete erschienen als Schuchardts Abhandlung über die Bezugsformen.

Ebenso wichtig wie die Morphologie ist die Kenntnis des Wortschatzes. Auch in dieser Hinsicht ist der alte Larramendi ein Bahnbrecher gewesen, aber sein *Diccionario trilingue* liess an Vollständigkeit und Zuverlässigkeit leider noch viel zu wünschen übrig und seitdem ist kein Lexicon erschienen, das den praktischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen der Neuzeit gerecht würde. Aizquibels *Diccionario bilingue* ist zu sehr von Larramendi abhängig und ist auch sonst nicht frei von Mängeln. Van Eys' *Dictionnaire basque-français* ist zwar eine ausgezeichnete Vorarbeit zu einem baskischen Wörterbuch, aber lässt uns doch zu oft im Stich. Es giebt auch noch andere Wörterbücher und Glossare, aber sie stehen den bis jetzt genannten an Wichtigkeit nach. Nun ist uns aber in Herrn de Azkue, R. C. Priester und Professor der baskischen Sprache am *Instituto de Bilbao*, ein neuer Lexicologe erstanden, der — die Lücken in unserer Kenntnis des baskischen Wortschatzes ausfüllend — uns mit einem Wörterbuch beschenkt, das den meisten gerechten Anforderungen entspricht.

Der Name des Verfassers ist den Bascologen schon seit vielen Jahren bekannt. In 1891 veröffentlichte er eine zweisprachige Grammatik der bizcaischen Mundart unter dem Titel *Euskal-Izkindea* (*Gramatica euskara*), eine sehr ursprüngliche, aber zugleich etwas eigensinnige Arbeit, welche der Verfasser selbst jetzt als « une œuvre prématurée » bezeichnet. Sein Hauptfehler war damals, dass er die verschiedenen Dialecte vereinigen zu können glaubte « aussi facilement que des substances que l'on mélange dans une fiole » und aus der Dialectvergleichung abstrahierte hypothetische Urformen in seine Paradigmen aufnahm. Das war gewiss ein grosser Irrtum und wir dürfen uns nur freuen, dass der geistreiche und gelehrte Verfasser davon zurückgekommen ist, denn sonst wäre das vorliegende Wörterbuch nicht der viel ersehnte Thesaurus zuverlässiger Sprachfacta geworden, als den wir es jetzt begrüssen können. Immerhin bleibt sein *Euskal-Izkindea* ein nützliches Buch, das der Bascologe nur zu seinem eigenen Schaden ungelesen lassen kann. Dass de Azkue auch seitdem seine Muttersprache unablässig studiert und cultiviert hat, kann man aus dem Verzeichnis seiner Werke auf dem Umschlag des Wörterbuches ersehen, aber dies alles betrachtet er selbst nur als angenehme Zerstreuungen während seiner einzigen, ernsthaften Arbeit, der Sammlung und Anordnung der Baustoffe seines Lexicons. Jetzt liegt das grosse Werk in der Hauptsache vollendet vor und kann der Verfasser sich mit Horaz rühmen : *Exegi monumentum aere perennius*.

Das Buch beruht nicht so sehr auf der umfassenden Lectüre des Verfassers, obwohl diese in zahlreichen Citaten aus ältern und neuern Schriftstellern klar zu Tage tritt, und auf den von ihm systematisch durchgearbeiteten gedruckten und handschriftlichen Wörterbüchern, als auf seiner eigenen Beobachtung der Volkssprache. Im vollen Leben seines Volkes stehend, hat er reichlich aus der immer sprudelnden Quelle der lebendigen Rede geschöpft. Jeden Sonntag versammelte er eine ganze Schar von Handwerkern, mehrenteils Vizcayern und Guipuzcoanern, mit einigen Navarresen, um sich von ihnen sprachlich-technisch belehren zu lassen. Schon bald wurden diese Versammlungen im *Asilo de las Hermanitas de los Pobres* in Bilbao gehalten : « là j'eus sous la main — sagt der

Verfasser — aveugles, paralytiques en fauteuils à roulettes, éclopés de toute nature, sauf, naturellement, les sourds et les muets, et quelles nobles âmes ! » Später verbrachte er längere Zeit in San Sebastian und machte er eine kurze Reise in das Tal von Salazar. Schliesslich organisierte er neue Zusammenkünfte von Leuten aus verschiedenen Gegenden des Baskenlandes, welche in Bilbao und in der Nähe von Tardets gehalten wurden, stets mit unermüdlichem Eifer sein Material vermehrend und vervollständigend. De Azkue hat etwas in sich, das an den russischen Lexicografen Dal erinnert. Wie dieser hat er es verstanden in die durch die verschiedenen Handwerke und Fertigkeiten bedingten technischen Ausdruckssphären einzudringen, wie dieser ist er ein begeisterter Vorfechter eines die Schätze der eigenen Sprache zu Tage fördernden Purismus. Aber de Azkues Vorliebe für einheimisches Sprachgut ist im Lauf der Jahre durch ruhige Besonnenheit gemässigt worden und verfällt nicht in die fanatische Übertreibung, die so oft dem Purismus den Stempel des Lächerlichen aufdrückt. « L'arrogance convient mal à chacun — sagt er ganz richtig —, mais elle choque plus dans le gueux que dans le riche ; c'est pourquoi il est peu conforme au sens commun de montrer dans notre pénurie littéraire des délicatesses de hidalgo, en l'appauvrissant quotidiennement par le désir de ne pas frayer avec le vulgaire, quand des langues comme l'allemand, qui unissent à leur haut lignage une vie exubérante et une féconde littérature, possèdent dans leur dictionnaire des vocables d'origine étrangère ». Der Verfasser scheint sich aber wohl nicht genügend bewusst zu sein, wie sehr der baskische Wortschatz mit fremden Elementen durchsetzt ist, sodass man mit gutem Grund behaupten dürfte, dass ohne die Mithilfe romanischer Lehnwörter ein baskisches Gespräch einfach unmöglich wäre. Er hat gewiss Unrecht, wenn er in Bezug auf die Fremdwörter sagt : « J'ignore s'il y a dans le monde des oreilles aussi délicates que les nôtres pour cette espèce de vocables ». Mit diesem Irrtum hängt es zusammen, wenn er in seinem Wörterbuch nur zu oft unterlässt offenkundige Fremdwörter als solche zu bezeichnen. Wann wird ein Kenner des Romanischen, der zugleich mit dem Baskischen vertraut ist, dasjenige für die neolatinischen Elemente der Eskuara leisten, was Brückner für das slavische Sprachgut im

Baltischen, Hübschmann für die iranischen Fremdwörter im Armenischen geleistet hat ? Eine Menge von Vorarbeiten hat Schuchardt geliefert und keiner wäre befähigt wie er, die so überaus schwierige Aufgabe zu lösen. Dürfen wir vielleicht in seiner durch de Azkues Wörterbuch hervorgerufene Abhandlung *Baskisch und Romanisch* einen definitiven Anlauf dazu erblicken ? *Geroko gero.* Was immer die Zukunft uns bringen wird, schon jetzt gebührt uns dankbare Anerkennung des vielen — aber leider zerstreuten —, was Schuchardt uns bisher geboten hat, nicht weniger aber sind wir dem Lexicografen zum Dank verpflichtet, der durch genaues Registrieren des Wortschatzes etymologische Untersuchungen erst recht ermöglicht. Schade, dass de Azkue nicht immer an die Bedürfnisse des Sprachforschers gedacht hat ! Vor allem vermissen wir bei Wörtern, die nur lautliche Varianten anderer Wörter sind, gar zu oft die so erwünschten Hinweise auf die betreffenden Artikel. Auch ist es unbequem, dass etymologisch ganz verschiedene, aber zufällig gleichlautende Wörter nicht getrennt aufgeführt sind. Aber wer kann es allen recht machen ? So wie es vorliegt, ist der *Diccionario Vasco Español-Francés* ein Werk von hervorragender Bedeutung. Indem ich dem Verfasser meinen herzlichen Dank abstatte für den entsagungsvollen Fleiss, mit welchem er der baskischen Wortforschung eine feste Grundlage geschaffen hat, erlaube ich mir zum Schlusse die Bemerkung, dass er im Irrtum ist, wenn er mich « linguiste bavarois » und « professeur à l'Université d'Amsterdam » nennt. Seit Ende 1899 gehöre ich der Leidener Universität an. Wie van Eys bin ich Holländer und nicht gern möchte ich meine Nationalität preisgeben. Der patriotische Baske wird es mir nachsehen wollen, wenn auch ich patriotische Gefühle hege !

Leiden. C. C. Uhlenbeck.

* * *

Paul Oltramare, Professeur à l'Université de Genève, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, tome premier, *La théosophie brahmanique*, pp. xii-382. — Forme le vol. xxiii de la Bibliothèque d'Etudes du Musée Guimet, Leroux, 1907.

Dans ce premier volume, M. Paul Oltramare définit les divers systèmes « théosophiques » qui appartiennent en propre, du moins

sous leur forme historique, aux brahmanes ; le second volume, que nous n'attendrons pas très longtemps, sera consacré à la plus notable des disciplines non-brahmaniques, au Bouddhisme ; le troisième à l'Hindouisme, aux multiples formes du Viṣṇouisme et du Çivaïsme qui ne sont qu'une brahmanisation, souvent superficielle, des spéculations, des représentations mythiques et des émotions « hindoues » ou populaires. Quand sa tâche sera arrivée à bonne fin, M. Oltramare aura parcouru le cycle entier des conceptions indiennes du salut ou de la délivrance.

Le titre qu'il a choisi, à bon escient, marque nettement à quel point de vue il se place, et fait saisir la différence qu'il y a entre son œuvre et les diverses histoires des religions indiennes, celles de M. Barth ou de M. Hopkins, pour ne nommer que les plus célèbres. C'est une histoire, une description des « idées ». Le personnel mythologique et divin reste au second plan, de même que le culte, sacrifices savants ou *pūjās* populaires. L'auteur ne s'y intéresse que dans la mesure où s'y manifestent les conceptions mi-religieuses, mi-philosophiques, appelées de leur vrai nom « théosophiques », qui font que les choses indiennes sont bien hindoues. La désignation « théosophique » est fort heureuse, bien qu'elle ait le défaut d'évoquer les théories niaises et malfaisantes des Blavatsky et des Olcott. Mais ces frivoles imaginations méritent si peu d'estime que M. P. Oltramare a eu grandement raison de ne pas renoncer à un terme qui correspond bien à l'objet. Les Hindous, chose miraculeuse, aussi bien au temps des Upaniṣads qu'à celui du Haṭhayoga, ont combiné des mentalités à la Spinoza, ou à la Malebranche, avec des dispositions critiques dignes de l'Académie, avec des aspirations morales et ascétiques de Thébaide, avec l' « animisme » et l'enfantillage dont les sociétés « rudimentaires » fournissent, hélas, tant de curieuses manifestations. De telle sorte que ce n'est pas de la religion, car il s'y trouve beaucoup trop d'orgueil d'esprit ; ni de la philosophie, car la raison y est beaucoup trop obscurcie par la dévotion mystique et la fantasmagorie payenne. C'est de la théosophie, le mélange, en quantités variables et souvent difficiles à apprécier, de toutes les spéculations, de toutes les méthodes intellectuelles, dévotes ou théurgiques imaginables, mises au service de la « divinisation », de la « sublimisa-

tion » ou de l'anéantissement du « moi ». Si, quelque part dans ce monde, on rencontre une image voisine de ce que l'Inde nous offre, c'est sans doute à Alexandrie et dans les mystérieuses sectes des Gnostiques. La vérité de salut, chez les Hindous, et sauf de rares ou contestables exceptions, ne rentre jamais dans les cadres de la pensée raisonnante, c'est toujours une « gnose », une connaissance supérieure à l'entendement discursif, toujours conçue comme révélée, obtenue sous sa forme complète et réalisée dans l'extase. C'est bien de la théosophie.

Non pas que l'Inde n'ait pas eu des religions à proprement parler, comme celle des dieux védiques, celles du Bouddha Amitābha, celle de Kṛṣna ou de Rāma ; mais ces religions, à l'état pur, ne sont pas livresques, si on excepte le *Sukhāvatīvyūha* ou les poèmes hindis dont M. Grierson s'est fait l'éloquent interprète. La *bhakti* ou dévotion s'encombre régulièrement de gnose ; et l'on peut dire que la religion à proprement parler reste en dehors des lois générales de la pensée indienne. Ces gens-là, de même que les Gnostiques, ne se contentent jamais d'une théodicée, d'une théologie. Les appeler des « mystiques », c'est encore ne pas les appeler de leur vrai nom, car ils raisonnent dans le supra-rationnel avec une sécurité de dialecticiens. Ce sont des théosophes.

J'approuve donc, et très vivement, la conception qui a présidé à la définition du sujet, et je suis tout aussi satisfait de la méthode de recherche et d'exposition. Il y a un joli *çloka*, — tous les *çlokas* sont jolis —, que M. L. D. Barnett cite spirituellement à la fin de sa préface à la traduction de l'Antagaḍa-dasāo :

na hi vandyā vijānāti garbhaprasavavedanām.

M. P. Oltramare seul sait combien de travail et de réflexion représente ce livre irréprochable au point de vue de la composition et de la clarté, — que tout le monde peut comprendre et goûter, — irréprochable au point de vue de la précision et de la critique. Une histoire des idées indiennes ne doit pas prétendre à l'infaillibilité et à la pénétration de la théologie positive : étant donné l'état actuel de l'enquête indianiste, ce qu'il faut, c'est étudier et décrire les systèmes dans leur état parfait d'organismes vivants. La chose est suffisamment difficile pour qu'il ne soit pas oiseux, dangereux et même un peu pédant de sacrifier la besogne

descriptive à des vues profondes sur les genèses et les évolutions. Et la description réclame des précautions infinies : mettre en lumière les diverses idées directrices, déterminer leur hiérarchie dans l'harmonie d'un système et dans la conscience du fidèle, choisir les textes capitaux, représentatifs, et les traduire au mieux. Non seulement l'auteur doit avoir des littératures, si vastes et si embrouillées, une connaissance approfondie ; mais encore il doit suivre la méthode que les Yogācāras prêtent au Bouddha : « De même que les parents expliquent d'abord à leurs enfants ce que c'est que des chevaux ; leur donnent ensuite des chevaux en bois ; leur montrent enfin de vrais chevaux : et cette connaissance seule est vraie... », de même, pour aboutir à la vraie leçon de choses qui est la lecture de l'original dans une traduction adéquate, il faut que l'historien des théosophies de l'Inde achemine son lecteur par d'ingénieux sentiers, des résumés et des analyses claires et simples, vers le sentiment de la réalité complexe et trop souvent inintelligible. A ne donner que des textes, comme Warren l'a fait admirablement pour le Bouddhisme pāli, je crains qu'on n'éblouisse ou ne stupéfie le lecteur ; à se borner aux analyses et aux définitions, je crains qu'on ne substitue à la conscience des choses hindoues, toujours assez vague quand elle est exacte, un schéma européen. Le vrai procédé pour rendre les « idées théosophiques » est bien celui que M. P. Oltramare a adopté et auquel il fait porter des fruits savoureux : ne pas abandonner le terrain solide des documents explicites, expliquer autant qu'il est nécessaire, laisser parler les textes en montrant, avec une grande probité, toute la marge qu'ils laissent à l'interprétation occidentale et indienne.

Le présent volume est divisé en trois parties inégales. La première est intitulée « Les germes de la pensée théosophique ». C'est, à proprement parler, une introduction historique : la spéculation brahmanique a eu pour centre et point de départ la religion et le sacrifice védique, une religion dite « naturaliste » et dont beaucoup de choses pouvaient sortir, sur laquelle, plus exactement, bien des systèmes pouvaient être greffés. L'auteur examine les éléments qu'elle fournissait à la spéculation qui, de fait, s'y est superposée. La deuxième partie « La formation des idées théosophiques » (p. 63-141) examine sous trois chefs la doctrine

des Upaniṣads : le monisme, la transmigration, la délivrance. La troisième partie (141-374) traite du Vedānta, du Sāṁkhya et du Yoga.

Il serait très long d'énumérer les points, de détail ou de grande portée, sur lesquels M. P. Oltramare diffère d'opinion avec ses devanciers. Je regrette, pour le dire en passant, qu'il ait, de parti pris, écarté toute référence de détail aux ouvrages contemporains. J'aurais aimé pouvoir me reporter plus commodément à tel ou tel endroit où MM. Barth, Deussen, Max Müller, Oldenberg, Garbe, expriment sur tel ou tel point des vues divergentes. Il me paraît certain que l'auteur a lu tous les ouvrages de « référence », mais plus certain encore qu'il s'est d'abord formé une opinion d'après la lecture des originaux : son information est très ample, sans viser à une documentation ambitieuse ; il ne dépend ni de Deussen, ni de Thibaut pour le Vedānta, ni de Garbe pour le Sāṁkhya. Pour le Yoga comment dépendrait-il de quelqu'un, sinon des commentateurs indigènes ? Il n'y a pas jusqu'au Haṭhayoga, si intéressant quoi qu'on puisse dire, qui n'ait été l'objet d'une analyse extrêmement méritoire. — Aussi, tout le long de l'ouvrage, se pressent des observations et des remarques inédites.

Si j'avais quelque autorité dans des matières que j'ai seulement étudiées sommairement et au point de vue des recherches bouddhiques, j'aimerais à présenter quelques observations sur des points non dépourvus d'intérêt, mais peu susceptibles d'être tranchés par la « déduction positive ». Je crois pouvoir, sans présomption, en signaler deux.

Notre auteur s'arrête à la définition fameuse « *yogaś cittavṛttinirodhaḥ.* » : « Le yoga, d'après Patañjali, c'est la suppression de l'activité de l'organe pensant ». « Cette définition toute négative, — ajoute-t-il, — doit s'entendre, cela va sans dire, comme marquant, non pas le but à atteindre, mais la méthode pour atteindre ce but, qui est ici, comme dans tous les systèmes orthodoxes, le salut » (p. 301-2). Plus loin, M. P. Oltramare traduit « Le yoga est la suppression des modifications du principe pensant ». — Mon *impression* est que le salut et la méthode sont, ici, identiques, que la suppression définitive du processus intellectuel et conscient est bien la même chose que la délivrance, la suppression momentanée

et provisoire de la pensée dans l'extase n'étant qu'un avant-goût et un gage de la suppression définitive. En un mot, je comprends la formule à la bouddhique ! Le yoga admet un « organe pensant », — c'est une des boîtes dans lesquelles s'enferme le principe éclairant, en soi-même inconscient — et on peut l'appeler un « principe pensant » sans grand dommage, tandis que le Bouddhisme n'admet, dit-on, que des pensées évoluant suivant une chaîne autonome. Et de même que cette théorie bouddhique n'entraîne pas l'équivalence, *parinirvāṇa* = néant, de même je ne dis pas que le « salut » ne soit pas autre chose que « la suppression de l'activité de la pensée » : il doit être autre chose, puisqu'il est l'au-delà, l'ineffable ; mais il ne peut être conçu que négativement, et précisément comme « suppression », *saṁjñāveditanirodha*, comme disent les Bouddhistes. Toute définition positive, ou bien est métaphorique, ou bien décrit le *yoga* comme moyen, non dans son résultat dernier : « Le *yoga* est l'application de la pensée à l'essence unique ».

Je crois — et je ne demande pas mieux que de me tromper — que les théosophes hindous, quelle que soit leur école, Vedantistes ou Bouddhistes, sont d'accord pour affirmer la non-existence réelle, métaphysique, du « moi » au sens occidental du mot. Le « cogito, ergo sum » est au nadir de leur horizon spéculatif. Ils croient précisément que ce qui « est » ne saurait penser. La pensée est pure *māyā* chez Çaṁkara, elle est *prakṛti* chez Vijñānabhikṣu : chez tous, elle est *duḥkha*, *anitya*, *anātmaka ;* arrêter ses manifestations, c'est bien le but du yoga.

J'ai lu, avec un très vif intérêt, les pages où M. P. Oltramare explique le dogme de la transmigration et la place logique de ce dogme dans le développement de la pensée védique et brahmanique. Je n'ai pas vu ce que dit M. Deussen sur le même sujet, mais je crois qu'il cherche à marquer l'évolution de l'idée de remort et de revie dans la sphère brahmanique. M. A.-M. Boyer, il y a quelques années, a publié un fort beau mémoire dans le même sens ; et j'avais été, en le lisant, séduit par la simplicité des lignes et la solidité des résultats. Mais des doutes me sont venus, et j'en veux à M. P. Oltramare de ne pas les avoir dissipés. « Il n'y a rien, dit-il, dans le principe même de la métempsychose qui

ne puisse s'expliquer par l'évolution naturelle d'idées spécifiquement hindoues et brahmaniques. En outre, dans la manière dont les anciennes Upaniṣads se sont représenté le processus des reviviscences, il y a eu trop d'hésitations, de divergences, d'ébauches suivies de dessins plus complètement poussés, pour que cette élaboration ne soit pas tout entière le fait des penseurs brahmaniques eux-mêmes. » — Notre auteur examine ensuite les éléments de la doctrine du *saṃsāra*, les croyances animistes, la conception brahmanique du sacrifice, l'idée que les principes vivants descendent du ciel par la pluie, le besoin d'une sanction morale et d'une justice rétributive, le dogme enfin du Brahman : puisque toutes les âmes sont Brahman, si elles sont diverses, c'est en vertu des actes d'une vie antérieure.

Pour le dernier point, il m'accordera, j'ose l'espérer, que le dogme du Brahman peut conduire à une conclusion toute différente : « L'*ātman* (ou Brahman) est semblable à l'espace infini ; le *jīva* (ou *ātman* individualisé, conscient), semblable à l'espace contenu dans un pot ; ce pot, c'est le corps. Cette comparaison montre ce qu'il faut entendre par naître. Quand les pots sont détruits, que devient l'espace contenu dans un pot ? Il disparaît dans l'espace. Ainsi fait le *jīva* dans l'*ātman* » (1) (Māṇḍ. K. 3. 3. 4, cité p. 91). Aussi bien Yājñavalkya dit-il : « Il n'y a pas de conscience après la mort ». — Et M. Kern (trad. Huet, I. p. 11) reconnaît une antinomie profonde entre le dogme du *saṃsāra* et la spéculation ancienne de l'Inde : « Il peut sembler étonnant qu'un dogme, si peu d'accord avec les principes fondamentaux de la métaphysique indienne, ait pu se faire adopter à demeure..... L'étonnement augmente quand nous voyons que le dogme de la renaissance et du *karma* n'a nullement été adopté sur l'autorité des anciens textes sacrés. Au contraire, on n'en trouve aucune trace dans les Mantras ».

(1) Je crois bien que les « pots » ne sont pas nécessairement les « çarīras » faits de chair et d'os, mais des « liṅgaçarīras ». Mais quelle fut la pensée de l'auteur ? — Cet excellent Naciketas ne sait pas du tout si on existe après la mort : « les uns disent oui, les autres disent non ». — Dans le texte bien connu, c'est en secret que deux sages s'entretiennent du *karman*.

La transmigration me paraît, logiquement, aussi incompatible avec la métaphysique moniste qu'avec le nihilisme bouddhique ; elle dérange les grandes lignes nettes de la spéculation savante : celle-ci s'en accommode à la longue — de quoi ne s'accommode-t-elle pas ? — et les hésitations, les divergences, les ébauches que signale M. P. Oltramare peuvent être les indices, non d'une pensée qui cherche ses voies, mais d'une adaptation progressive ou saccadée. Le *saṃsāra* suppose la notion d'un *puruṣa*, d'un *pudgala*, comme disent les Bouddhistes, d'une monade indestructible et permanente : c'est tout le contraire des aspirations de la pensée brahmanique, au moins sous le plus notable de ses aspects.

A bon droit, M. Oltramare parle des croyances animistes, et M. Boyer des vieilles croyances aux incorporations et aux métamorphoses ; en d'autres termes de la croyance à une âme dont le destin n'est pas éternellement fixé à la mort. C'est la vieille foi hindoue. Les brahmanes avaient renoncé, en faveur du grand être immanent, à leur royaume des Pères et à l'idée même du « moi ». Cependant, en bons payens qu'ils sont, ils crurent dès lors aux métamorphoses et à la survie, comme les Çūdras, et parce que les Çūdras y croyaient. — Mon *impression* actuelle est que le brahmanisme n'est pour rien dans l'idée de transmigration, qui n'est au fond pas plus « aupanishadique » que védique, et que, la loi du *karman*, on peut en faire honneur à quelque préhistorique Tathāgata plutôt qu'à des *yājñikas* professionnels ou à des *brahmavādins !*

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

REVUE DES PERIODIQUES.

American Journal of Philology, XXVII. 4. Whole 108.

1° *Root Reducibility in Polynesian* by W. Churchill. L'auteur a consacré de longues années à l'étude des idiomes de l'Océanie, principalement ceux de l'archipel Samoa qui, d'après lui se trouve placé au centre des migrations des tribus malayopolynésiennes. Le dialecte y représenterait, de même, assez bien l'état moyen entre les divers types extrêmes d'évolution tels que ceux d'Hawaï et de la Nouvelle-Zélande. Les mots de ces dialectes se répartissent en trois classes : les attributifs jouant, suivant le cas, le rôle de prédicats nominaux ou verbaux ou même de substantifs, les démonstratifs et les « paradeictic » ou particules de relations. Les racines sont généralement dissyllabiques. M. Churchill montre le développement que subit le sens primordial d'une racine lorsqu'elle entre en composition avec d'autres racines ou particules. Il tente de réduire les racines polynésiennes à leur plus simple expression et cherche même à en faire des entités algébriques. Cet article n'est que la préface à un grand travail sur les idiomes polynésiens, qui apportera une ample collection de faits aux études de linguistique générale.

2° *Corrections and Conjectural Emendations of Vedic Texts* by M. Bloomfield.

Le nombre des corrections proposées est d'environ quatre-vingts.

3° *The prosody of* ille. *A study of the anomalies of Roman quantity*, by R. S. Radford, 1er article.

Cet article est le premier d'une série d'études qui ont pour but

d'apporter une solution au vieux problème quantitatif de *ĭlle-īll(e)*, nĕmpĕ-nēmp(e) discuté notamment par Skutsch. La solution de M. Radford coïncidera en partie avec celle proposée par Birt. (Rh. Mus. L. I. p. 240 sqq.).

4° *Notes on the Pseudo-Vergilian Ciris* by J. MORTIMER LINFORTH. Remarques diverses d'ordre critique sur ce petit poème.

5° *New Inscriptions from Sinope*, by D. M. ROBINSON.

Idem. XXVIII. 1. (Whole 109).

1° *The Unreal Conditional Sentence in Cicero* First Paper. by H. C. NUTTING.

2° *The Prosody of Ille. A study of the Anomalies of Roman quantity*. by R. S. RADFORD.

Suite de l'article du numéro précédent. La finale des mots iambiques dissyllabiques tels que *homo*, *ego*, etc. devient souvent brève et cette valeur est acceptée dans la métrique latine chaque fois qu'elle ne met pas en question des principes trop essentiels de la prosodie. L'abréviation des monosyllabes n'était pas admise. Les langues romanes ne permettent point d'accepter la théorie qui prétend que la finale de *ille*, *illa*, etc., s'élidait dans la prononciation courante.

3° *Notes on the Schmalz-Krebs Antibarbarus* by E. B. LEASE.

Corrections et remarques sur divers articles du premier volume de la nouvelle édition de cet important ouvrage de référence.

4° *Cicero. De Officiis* I §§ 7. 8. by CH. KNAPP.

5° *Lucretius*. 5. 1006. by W. A. MERRIL.

Le vers doit être conservé sous la forme qu'il a dans les mss.

6° *Notes on Philolaus* by W. A. HEIDEL.

Meineke corrige dans fr. 6 la leçon insoutenable ἰσοταχῆ en ἰσολαχῆ. M. Heidel préfèrerait ἰσοταγῆ avec le sens de l'adjectif ὁμοταγής.

Transactions and Proceedings of the American Philological Association XXXVI (1905).

1° *The Oxyrhynchus Epitome of Livy and Reinhold's Lost Chronicon* by Prof. H. A. SANDER.

2° *Type of Sentence Structure in Latin Prose Writers* by Prof. Clarence Linton Meader.

L'auteur applique à l'étude de la prose latine les théories du Prof. Wundt de Leipzig. Il montre que ce système permet une analyse plus rationnelle du style des auteurs qui ont une personnalité accusée, tels que Tacite et Sénèque.

3° *The Reported Influence of the Dies Natalis in determining the Inscription of Restored Temples* by Prof. Duane Reed Stuart.

4° *The Ablative of Association* by Prof. C. E. Bennett.

M. Bennett est de l'avis des linguistes qui pensent que le sens primitif et fondamental de l'instrumental indo-européen était le sens sociatif. Il montre par un nombre imposant d'exemples que l'ablatif latin a plus souvent ce sens qu'on ne le pense d'ordinaire.

5° *The Relation of Accent to Elinain in Latin Verse, not including the Prama* by Prof. A. Granger Harkness.

On tend dans la prosodie latine à éviter de mettre l'accent sur la syllabe qui suit une élision « in pausā ».

6° *Notes on the Bucolic Diaeresis* by Prof. S. Eliot Basset.

7° *Donatus Version of the Terence Didescalive* by D[r] J. C. Watson.

8° *Plantine Synizesis*, by Prof. Robert. Etude sur les phénomènes de la « brevis coalescens ».

9° *The Title of Caesar's Work, on the Gallic and Civil Wars* by Prof. F. W. Kelsey.

Les mss. anciens varient beaucoup sur le titre de ce que nous sommes habitués à nommer le « de Bello Gallico », et le « De bello civili ». M. Kelsey pense que l'appellation originale était : *C. Juli Caesaris Commentarii Rerum Gestarum.*

Revue de l'Histoire des Religions. LIV. N[os] 2 et 3.

1° M. Revon : *Le Shinntoïsme.*

Suite des articles publiés dans la même revue depuis deux ans. Les présents chapitres traitent *a*) de la synthèse mythique, c'est-à-dire de la fusion en un vaste corps hiérarchisé par l'alliance ancestrale de deux grandes masses de divinités étudiées jusqu'ici : dieux de la nature et dieux-esprits ; *b*) de la nature des dieux en

général (ils nous apparaissent comme la nature humaine élevée à une puissance supérieure) et de leur séjour qui ressemble fort au milieu où vivaient les Japonais primitifs.

2° A Lods. *Le Panbabylonisme de M. Jeremias.* Analyse de l'ouvrage de M. A. Jeremias : *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.*

« Comme manuel, il rendra de très réels services. Comme manifeste, il appelle sur bien des points des réserves importantes ».

3° J. Ebersolt. *Un nouveau manuscrit du rituel d'abjuration des musulmans dans l'Eglise grecque.*

Formule d'anathème extraite du ms. 364 de la Bibliothèque Nationale de Paris et en usage dans la cérémonie préalable au baptême des convertis d'origine musulmane.

4° A. Cabaton. *Raden Paku, sunan de Giri, légende musulmane javanaise :* Texte et traduction d'une légende tendant à expliquer la domination musulmane qui existe encore aujourd'hui dans la partie orientale de Java.

P. Alphandéry. Notice biographique sur M. Albert Réville, décédé le 25 octobre 1906.

Skrifter utgifna af Kungl. humanistike Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Bd. IX.

Ce volume contient :

1° *Kalender auf das jahr 1492, gedruckt von Ghotan* (Beitrag zur Geschichte des Lübecker Buchdrucks). von Isak Collijn.

2° *Beskattnig och Statsreglering i England* of Otto Varenius.

3° *Vår Älsta Handschrift på Fornsvänska* af Otto von Friesen.

On regarde généralement le codex princeps de la loi de Westgöta (B. 59) comme le plus ancien manuscrit en langue suédoise. M. A. Munch croit que quelques fragments de cette même loi qui se trouvent aujourd'hui aux archives nationales de Norwège sont d'une date plus ancienne. M. O. van Friesen apporte des arguments paléographiques et linguistiques en faveur de cette thèse.

4° *Konst och konstnärer vid Magrus Gabriel de la Gardies Hof.* af A. Hahr.

5° *Zum Gebrauch des Futurums im Altlateinischen* von H. SJÖGREN.

Le futur grec en *-so* (proprement conjonctif aoriste) n'a subsisté en latin que dans quelques archaïsmes : *faxo*, *deixo*, *capso*. Le futur en *eso*, *iso* (ancien conjonctif d'un aoriste en *is*) qui était un futur de l'action ponctuelle s'est spécialisé comme *futurum exactum (fecero*, etc.). Il reste pour exprimer l'action future en latin :

1° Des tournures périphrastiques en *-bo*, *-bis*, *-bit*.

2° Des potentiels en *iā* et en *iē* employés dans le sens du futur.

L'auteur étudie notamment les nombreux cas où le présent est usité en latin avec la signification du futur, tout en remarquant que cet usage est moins fréquent en latin que dans plusieurs langues modernes. Il s'attache aussi à vérifier l'opinion généralement admise qui veut que le futur en *iam* ait eu encore chez Plaute la valeur d'un conjonctif. Le futur et le conjonctif, d'après lui, auraient déjà été nettement différenciés à cette époque.

6° *Nordiska Bidrag II af* OTTO VON FRIESEN. L'article traite des doublets nordiques *saér*, *sior*, *siár* (mer), *oé*, *ey* (toujours) et d'autres questions connexes.

CHRONIQUE.

Sous le titre de « *Documents pour l'Etude de la Bible* », M. l'abbé F. MARTIN, Professeur de langues sémitiques à l'Institut Catholique de Paris avec la collaboration de MM. L. Delaporte, J. Françon, B. Legris et J. Pressoir, membres de la Conférence d'Ethiopien du même Institut, a entrepris une série de traductions qui comprendront les Apocryphes de l'Ancien Testament, les textes religieux de l'Assyrie et de la Babylonie, les inscriptions phéniciennes et les Targums. M. Martin dans son introduction au premier volume paru de la collection : « *Le Livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien » explique que, tandis qu'un réel progrès se dessine dans l'interprétation rigoureuse des textes de la Bible proprement dite, les autres documents qui sont d'importance pour la compréhension de la Bible, ont été malheureusement négligés. C'est cette lacune que la présente collection est destinée à combler en rendant ces documents accessibles à un plus grand nombre de personnes. Il ne se dissimule pas que les traductions ne remplacent pas les originaux et il espère que le nombre croîtra de ceux qui se familiariseront avec les langues de l'Orient et les saines méthodes critiques ; mais comme le nombre de ceux-ci sera nécessairement petit, il est hautement désirable que d'autres, grâce à une traduction fidèle, disposent des moyens suffisants pour contrôler des assertions et exercer avec plus d'indépendance leur jugement sur les questions du jour.

Le Livre d'Henoch, qui est traduit de la version faite en éthiopien sur un texte grec perdu, est un apocryphe de sérieuse importance puisqu'il a joui d'une assez grande autorité dans les premiers siècles chrétiens. L'abbé Martin analyse les doctrines renfermées

dans cet écrit par rapport à Dieu, au monde, aux anges, aux démons, à l'homme et au péché, à l'eschatologie et au Messie.

L'ouvrage est de nature composite et renferme des morceaux de date assez différente. Ses auteurs sont des juifs de Palestine, probablement des Pharisiens.

* * *

Les fouilles dirigées par M. Gerstang, professeur à l'Université de Liverpool aidé de MM. E. Harold Jones et R. H. Trefusis, sur le site d'Abydos ont donné des résultats importants. Les scarabées, les ornements, les inscriptions sont en très grand nombre et datent de 2000 à 1200 avant J.-C. Il y a aussi des stèles de la période ptolémaïque et des objets antérieurs au 2e siècle de notre ère. Les restes les plus intéressants sont de la 12e et de la 13e dynasties et beaucoup d'entre eux sont d'une beauté particulière. Il s'y trouve deux ou trois représentations en bronze d'Osiris. Un hippopotame en faïence est d'un type assez rare, comme aussi une statuette en bois représentant une femme et un enfant. Le corps est long et les membres courts bien que la longueur des jambes et des bras soit une caractéristique de ces populations. Les traits rappellent, du reste, plutôt les races nègres que le type égyptien pur.

D'autres objets, très bien conservés, sont un singe en cage, des chats, des babouins et un beau vase sacrificatoire orné de deux oies. L'habileté de l'artisan ainsi que la grâce des formes font songer à l'art grec.

Un des spécimens les plus exquis est un sceau en ivoire représentant un enfant très soigneusement dessiné. Une hache de combat en bronze d'une forme unique et un rasoir en bronze montrent les progrès atteints dans le travail des métaux, il y a 4000 ans.

Une palette et de la gomme pour la fabrication des cosmétiques, des peignes, des pots à parfum et d'autres articles montrent que les ornements et la vanité féminine avaient atteint un haut degré durant la 13e dynastie.

* * *

Le *Bureau of American Ethnology* de la *Smithsonian Institution* publie à part en un petit volume (Bul. 32) une étude de M. Edgar L. Hewett sur les *Antiquities of the Jemez Plateau, New Mexico.* Ce volume est, paraît-il, le premier d'une série qui traitera des antiquités du domaine public des Etats-Unis. M. E. Hewett, en s'occupant des débris de l'ancienne civilisation qui avait pour centre le plateau de Jemez, a choisi une des portions les plus intéressantes de ces restes d'un passé obscur. Il décrit et reproduit en phototypie les curieuses habitations souterraines de Tshirege, du Parc Pajarito et de Puye, les sculptures et les peintures sur roc de Las Vacas et de la Cueva Pintada, les poteries et objets cultuels de ces anciens aborigènes.

Dans le *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, III. 2, M. E. de Jonghe, publie une intéressante étude sur le *calendrier mexicain.* Les documents espagnols renferment d'assez nombreux renseignements sur ce calendrier. M. de Jonghe s'est efforcé de mettre un peu d'ordre dans ces notions souvent assez divergentes. On peut constater que ce calendrier des aztèques, en grande partie l'œuvre des prêtres était basé sur de sérieuses observations astronomiques. Il reposait à la fois sur une période de 260 jours, subdivisée en 20 treizaines (tonalamatl) et sur une période de 365 jours se décomposant en dix-huit vingtaines et cinq jours supplémentaires (tonalpoualli). L'origine du tonalmatl est discutée. M. de Jonghe avec M[me] Zelia Nuttall croit qu'elle représente primitivement la durée d'une gestation ou neuf lunaisons. Ce *tonalamatl* offrait une base commode pour combiner dans la chronologie les mouvements de la planète Vénus avec ceux du soleil.

— M. Beaurepaire-Froment, l'écrivain français bien connu est également un érudit. C'est ainsi qu'il vient de rendre service à tous ceux qui s'occupent de Folk-Lore et de poésie populaire en publiant une *Bibliographie des Chants Populaires Français* (Paris. Edit. de la Revue du Traditionnisme 1906). Cet ouvrage répond à un besoin réel et offre une liste très complète d'ouvrages.

— L'importance que joua pendant une période assez courte mais de grande conséquence dans l'histoire de l'humanité, le petit peuple macédonien donne de l'intérêt aux recherches concernant son origine. On sait que Kretschmer y voit une peuplade ethniquement

assez parente des Grecs mais n'appartenant pourtant pas à la race hellénique. Hatzidakis, au contraire, en fait une tribu grecque et son opinion vient de trouver un sérieux défenseur dans la personne de M. O. Hoffman (Die Makedonen. Göttingen 1906). Celui-ci, qui est fort au courant des questions de dialectologie grecque, a rassemblé tous les noms de personnes désignant des Macédoniens, ainsi que les mots cités par les écrivains et les lexicographes. Une étude soigneuse de leurs éléments l'amène presque toujours à y retrouver des radicaux nettement helléniques. Bien que plusieurs des rapprochements soient un peu forcés, il en est un si grand nombre de convaincants que M. H. paraît avoir obtenu gain de cause dans une grande partie du monde des philologues, comme en témoignent les nombreux comptes-rendus approbateurs dont son livre a été l'objet.

* * *

M. Gust. Rydberg, de l'Université d'Upsala continue la série déjà si importante de ses études sur l'*Histoire de l'ə français*.

Le fascicule II. 5 est consacré aux monosyllabes comme les deux précédents. L'étude porte cette fois sur les démonstratifs composés, les relatifs, les conjonctions et les adverbes.

M. Rydberg recueille soigneusement toutes les formes dérivées de *eccioc*. Il constate le parallélisme dans tous les dialectes entre ces formes et celles dérivées de *ego*.

Les opinions varient au sujet de la date où *cest* devint *ce*. M. R. ne croit pas qu'il faille la reculer trop haut. Il pense que beaucoup d'exemples anciens de *ce* remontent à *cel*, non à *cest*.

L'étude de *si(c)* atone aboutit à la conclusion que la forme *se* était répandue au 13e siècle dans les régions picardes, wallones et lorraines.

Quant aux négations, on voit devant voyelle, triompher *nen* dans l'ouest et le centre, *non* dans le nord et le sud-est, *né* dans le français du sud-est à une époque postérieure.

Le reste du volume est consacré à l'histoire très compliquée de la conjonction *si* et des relatifs. On peut y relever maints détails intéressants. Le fait est que la minutieuse étude de M. R. sur

l'histoire des monosyllabes est devenue un véritable exposé de l'évolution des pronoms français accompagné d'une histoire des conjonctions et des adverbes les plus usités dans le langage. Il est fâcheux que M. R. n'ait pas cru devoir terminer son immense enquête sur les monosyllabes par un exposé de ses conclusions. La raison qu'il en donne est que cet exposé sera mieux à sa place en tête de l'étude qu'il projette sur les *vollwörter*. C'est d'autant plus regrettable qu'il nous avertit que diverses circonstances le forcent à un arrêt momentané dans la série de ses publications.

* * *

La rédaction du *Muséon* a reçu l'étude de M. F. VAN KALKEN sur la *Fin du régime espagnol aux Pays-bas, Étude d'histoire politique, économique et sociale* (thèse présentée à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles). L'auteur s'attache à éclairer la période assez obscure qui s'étend de 1692 à 1715.

ANNÉE 1907.

COMPTES-RENDUS
